STUDIO ET VERECUNDIA VERI.

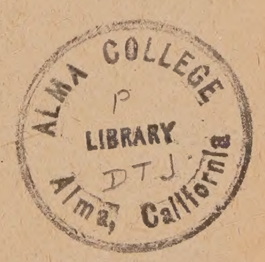
DIVUS THOMAS

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE, II. SERIE.

BEGRÜNDET
VON
PRÄLAT DR. ERNST COMMER
APOSTOLISCHER PROTONOTAR A. I. P., GRAZ.

HERAUSGEBER:
DR. G. M. MANSER O. P. | DR. G. M. HÄFELE O. P.
PROFESSOREN AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG (SCHWEIZ).

IX. JAHRGANG.



WIEN UND BERLIN.
DRUCK UND VERLAG DER MECHITHARISTEN-BUCHDRUCKEREI,
WIEN, VII. MECHITHARISTENGASSE 4.
1922.

INHALT DES NEUNTEN BANDES.

ABHANDLUNGEN.

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.



I.

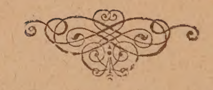
MEMORIAE · DULCI · D · N · DIVI · BENEDICTI · PP · XV.

MORTEM · CUIUS · PRAEMATURAM
IUSTITIO · PER · CONSILIUM · OMNES · LUXERUNT
OB · MULTA · ET · EGREGIA · IN · SINGULOS
UNIVERSOSQUE · MERITA
NATUS · GENUAS · NOBILI · PROGENIE
XI · KAL · DECEMBR · MDCCCLIV
SUMMUS · PONTIFEX · ELECTUS · III · NON
CORONATUSQUE · VIII · ID · SEPTEMBR · MCMXIV
OBIIT · IN · CAPTIVITATE · VATICANA
XI · KAL · FEBR · MCMXXII
ET · REGNAVIT · ANNOS · VII · MENSES · IV · DIEM · I
MIRABILI · PIETATE · ATQUE · INNOCENTIA
AB · INITIO · PONTIFICATUS · VEL · ANIMAM · PONERE
PARATUS · AD · CONCILIANDUM · PACEM
PRO · QUA · DEO · VITAM · OBTULIT
PACATOR · ORBIS · MORIBUNDUS
CONSTITUTUS · IN · ARCE · APOSTOLICA
REX · URBIS · ORBISQUE · RECTOR
LIBERTATEM · PONTIFICIS · VINDICAVIT
PATRIMONIUM · PETRI · INVIOLATUM · ESSE · IUSSIT
S · CANONES · AD · PII · X · VOLUNTATEM · COLLEGIT
IN · NOVUM · CODICEM · REDEGIT · SANXIT
PRO · FIDE · CATHOL · AUCTORITATEM · D · THOMAE
AUXIT · DICENS · THOMAE · SACRAM · DOCTRINAM
IPSIUS · ECCLESIAE · PROPRIAM · ESSE · EDICTAM
IMMANES · BELLORUM · CRUDELITATES
PLEBIS · CONCITATIONES
SEDITIONES · POPULARES · DAMNAVIT
VULNERA · INFINITIS · MITIGAVIT · BENEFICIIS
GENTES · INTER · SE · RECONCILIATURUS
ARMENIORUM · MISERATOR · MISERRIMORUM
CONSOLATOR · HIBERNIAE · DESOLATAE
CUIUS · VOX · NOBIS · AUDITA · EST · MEMNONIA
AD · PRIMAM · AURORAM · PACIS

II.

QUI · APICEM · MAXIMI · SACERDOTIS · GESSISTI
MORS · PERFECIT · TUA · UT · ESSENT · OMNIA · BREVIA
HONOS · FAMA · VIRTUS · ATQUE · INGENIUM
QUIS · SI · IN · LONGA · LICUISSET · TIBI · UTIER · VITA
FACILE · SUPERASSES · GLORIAM · MAIORUM
QUARE · LUBENS · TE · BENEDICTE
ECCLESIA · MATER · VIDUA
RECEPIT · IN · HOSTIAM · PACIFICAM
SPONSA · CHRISTI · TRIUMPHANS
RECIPIT · IN · PATRIAM

ERNESTUS COMMER.



EPISTOLA ENCYCLICA

ad Patriarchas, Primates, Archiepiscopos, Episcopos aliosque locorum Ordinarios, pacem et communionem cum Apostolica Sede habentes: de DCC natali sancti Dominici celebrando.

Benedictus PP. XV

Venerabiles Fratres, salutem et Apostolicam benedictionem.

Fausto appetente die, cum, abhinc septingentis annis, illud sanctitatis lumen, Dominicus ex his miseriis excessit ad sedes beatorum, Nobis, qui iamdiu sumus in clientibus ipsius perstudiosis, maxime ex quo Ecclesiae Bononiensis, quae eius religiosissime colit cineres, inivimus gubernationem, Nobis, inquimus, valde libentibus contingit posse ex hac Cathedra Apostolica christianum populum hortari ad memoriam sanctissimi viri celebrandam: quo ipso non solum pietati Nostrae satisfacimus, verum etiam magno quodam grati animi officio erga et Patrem legiferun et inclytam eius familiam perfungi videmur.

Etenim ut is plane homo Dei verissimeque Dominicus, sic totus Ecclesiae sanctae fuit, quae invictissimum fidei propugnatorem ipsum habet: qui autem ab eo conditus est Ordo Praedicatorum, praeclarum semper Romanae Ecclesiae praesidium exstitit. Quamobrem non modo *in diebus suis corroboravit templum*[1], sed defensionis eius perpetuitati Dominicus consuluit; ut, quae Honorius III, ratum habens Ordinem, edixit: „. . . attendentes fratres ordinis tui futuros pugiles fidei et vera mundi lumina“, ea ut vates cecinisse videatur.

Profecto, ut omnes norunt, ad propagandum Dei regnum nullo alio instrumento usus est Jesus Christus, nisi praedicatione Evangelii, id est viva suorum voce praeconum, qui caelestem doctrinam usquequaque diffunderent; *Docete,* inquit, *omnes gentes*[2]. — *Praedicate Evangelium omni creaturae*[3].

[1] Eccli. L, 1.
[2] Matth. XXVIII, 19.
[3] Marc. XVI, 15.

Itaque ex Apostolorum, maximeque S. Pauli, praedicatione, quam Patrum deinceps Doctorumque institutio et disciplina est subsecuta, factum est, ut hominum mentes veritatis lumine illustrarentur animique virtutum omnium amorem conciperent. Hanc ipsam omnino rationem adhibens ad animarum salutem Dominicus, id sibi suisque proposuit, *tradere aliis contemplata;* ob eamque rem, una cum officio et paupertatem et vitae innocentiam et religiosam disciplinam colendi, sanctum et sollemne iussit esse suo Ordini, sedulo incumbere in studia doctrinae et in praedicationem veritatis.

Iam vero in dominicana praedicatione haec tria, tamquam insignia, eluxerunt: magna quaedam doctrinae soliditas, plenum fidelitatis erga Sedem Apostolicam obsequium, pietas in Virginem Matrem eximia.

Quamvis enim mature se Dominicus natum sentiret ad praedicandum, tamen non id muneris suscepit, nisi cum in Palentino Athenaeo philosophiae ac theologiae multam dedisset operam, diuque in sanctorum Patrum studio versatus, iis ducibus atque magistris, Scripturae sacrae divitias, praecipueque Pauli, in suum tamquam succum et sanguinem convertisset.

Quantum is rerum divinarum scientia valeret, non multo post perspici licuit, in eius disputationibus adversus haereticos, quos quidem ad oppugnanda Fidei dogmata omnibus artibus et fallaciis armatos, tamen mirabile erat quam strenue convinceret ac refutaret. Idque Tolosae maxime apparuit, in urbe scilicet quae tum princeps et caput haeresum habebatur, quo doctissimus quisque adversariorum convenerat. Memoriae proditum est, ipsum cum primis sodalibus, opere atque sermone potentibus, insolentiae haereticorum invictum restitisse: quin eorum non solum cohibuisse vim, sed animos etiam eloquentia et caritate sic mitigasse, ut ingentem numerum in sinum Ecclesiae matris revocaret. Cui pro Fide dimicanti, Deus ipse praesentissimus aderat: ut cum, accepta, quam haeretici dederant, condicione ut suum quisque librum igni traderet, combustis ceteris, unus ipsius liber intactus a flamma inviolatusque permansit. Ita, Dominici virtute, Europa Albigensium haeresis periculo liberata est.

Hac autem solidae doctrinae laude ipsos suos filios ornatos esse iussit. Etenim, vixdum approbato ab Apostolica Sede suo Ordine, ac nobili Praedicatorum appellatione eidem

confirmata, is religiosas suas domos quam proximas celeberrimis studiorum Universitatibus condere instituit, quo et facilius eius alumni se omni disciplinarum genere excolerent, et plures ex bonarum artium studiosis novae huic familiae sese adiungerent. Itaque dominicanum institutum iam inde ab initio tamquam insignitam doctrinae notam praesetulit: eiusque hoc velut proprium opus munusque semper fuit variis errorum malis mederi et christianae fidei lumen diffundere, quandoquidem nihil tam obstat sempiternae saluti quam veritatis ignoratio opinionumque perversitas. Non mirum est igitur, si omnium oculos animosque ad se convertit huius nova vis apostolatus, quae quum Evangelio doctrinisque Patrum niteretur, tum cognitionum omnis generis copia commendabatur.

Atque ipsa quidem Dei sapientia per dominicanos sodales loqui visa est, cum in eis magni illi christianae sapientiae praecones et defensores eminebant, Hyacinthus Polonus, Petrus Martyr, Vincentius Ferrerius, item homines ingeniis praestantes disciplinisque optimis eruditissimi, ut Albertus Magnus, ut Raymundus de Peñafort, ut Thomas Aquinas, quo maxime Dominici alumno vere Deus *Ecclesiam suam illuminare dignatus est.* Quare hic Ordo, cum permagni semper sit habitus ob magisterium veritatis, tum vero egregiam laudem adeptus est, cum Thomae doctrinam Ecclesia suam propriam edixit esse, eumdemque Doctorem, singularibus Pontificum praeconiis honestatum, magistrum scholis catholicis dedit et patronum.

Cum hoc autem tanto studio retinendae tuendaeque Fidei summum in Dominico cohaerebat obsequium erga Apostolicam Sedem. Sic enim accepimus provolutum ad pedes Innocentii III, eum se defensioni Romani Pontificatus devovisse, eidemque decessori Nostro, postera nocte, in somnis visum esse inclinatam Basilicae Lateranensis molem suis humeris animosum sustinere. — Illud etiam, historia teste, scimus, cum primos disciplinae suae alumnos ad christianam perfectionem informaret, cogitasse Dominicum de colligenda ex piis religiosisque laicis quadam sacra militia, quae simul Ecclesiae iura defenderet, simul haeresibus fortiter repugnaret. Hinc illi profectus est dominicanorum Ordo Tertius, qui quidem, perfectioris vitae institutum in saecularibus vulgando, permagna paraturus erat Ecclesiae matri et ornamenta et praesidia.

Tradita autem a legifero Patre, venit ad filios tantae cum hac Cathedra coniunctionis hereditas. Quotiescumque igitur ob infatuatas erroribus mentes hominum factum est, ut vel populorum motibus vel principum iniuriis laboraret Ecclesia, habuit haec Apostolica Sedes in dominicanis sodalibus, qui, patrocinium et veritatis et iustitiae suscipientes, pèropportuno sibi adiumento essent ad suae conservandum splendorem auctoritatis. Nam quis ignorat quam se praeclare gesserit in hoc genere dominicana illa virgo, Catharina Senensis, quae, urgente caritate Jesu Christi, difficultates incredibiles eluctata, Summo Pontifici persuasit — quod nemo alius potuerat — ut ad suam Romanam Sedem, LXX annorum intervallo, reverteretur; quaeque deinde, dum Occidentalis Ecclesia diro schismate lacerabatur, magnum christifidelium numerum in fide et obsequio legitimi Pontificis retinuit?

Atque, ut cetera omittamus, non est praetereundum ex dominicanis sodalibus Pontifices Romanos magni nominis exstitisse quattuor; quorum postremus, sanctus Pius V, immortaliter de re christiana civilique meritus est; qui cum, magna instantia atque hortatu, catholicorum principum arma sibi societate adiunxisset, apud Echinadas insulas, Turcarum opes in perpetuum profligavit, auspice atque adiutrice Virgine Deipara, quam propterea *Auxilium Christianorum* deinceps salutari iussit.

In quo luculenter id etiam ostenditur, quod diximus exstare tertium in praedicatione dominicanorum: pietas erga magnam Dei Matrem studiosissima. Naupactensem enim victoriam divinitus cognovisse Pontifex perhibetur eo temporis articulo fieri, dum per orbem catholicum piorum sodalitates Mariam sanctissimi Rosarii implorabant formulâ, quam ipse Praedicatorum Parens invenerat, per suosque alumnos deinceps longe lateque propagandam curaverat. Etenim Virginem beatissimam cum matris loco diligeret, eius maxime patrocinio confisus, Dominicus ad Fidei causam agendam agressus est. Itaque, adversus Albigenses haereticos, qui cum alia Fidei capita, tum divinam maternitatem virginitatemque Mariae omnibus contumeliis insequebantur, ille, horum dogmatum sanctitatem pro viribus tuendo, auxilium ipsius Virginis Matris invocabat, ea saepissime verba usurpans: „Dignare me laudare te, Virgo sacrata; da mihi virtutem contra hostes tuos.“ Quam grate autem complexa sit caelorum

Regina pientissimum servum, ex eo facile colligitur, quod huius ministerio usa est, ut sanctissimum Rosarium Ecclesiam, Filii sui sponsam, edoceret: illam precationem scilicet quae cum simul voce et mente fiat — mysteriis religionis potissimis contemplandis, dum oratio dominica quindecies totidemque decades salutationes Mariae iterantur — accommodatissima est ad pietatem omnemque virtutem vulgo alendam et excitandam. Iure igitur suis alumnis praecepit Dominicus ut, Dei verbum populis tradentes, in hac orandi forma audientium animis inculcanda saepe studioseque versarentur, cuius exploratissimam haberet utilitatem. Probe enim noverat Mariam ex una parte quidem tantum auctoritate apud Filium divinum posse, ut is, quidquid gratiarum hominibus confert, illa semper administra et arbitra conferat, ex altera autem tam benignae clementisque esse naturae ut, cum ultro solita sit miseris succurrere, omnino nequeat opem postulantibus recusare. Itaque eam, qualem consuevit Ecclesia salutare *matrem gratiae matremque misericordiae*, talem semper, Rosario praesertim adhibito, experta est; qua re Romani Pontifices nullam umquam occasionem usque adhuc omiserunt, quin Mariale Rosarium summis laudibus efferrent, atque Apostolicae Indulgentiae muneribus locupletarent.

Iam vero dominicani instituti — ut ipsi intelligitis, venerabiles fratres — non minor est hoc tempore quam ipsius Auctoris aetate opportunitas. — Quam multi hodie sunt, qui pane vitae, id est caelesti doctrina, destituti, tamquam inedia consumuntur; quam multi, quos, veri specie deceptos, magna errorum varietas avertit a Fide: quorum omnium necessitatibus ut congruenter sacerdotes, verbum Dei ministrando, subveniant, quantopere ipsos tum alienae salutis cupidos, tum vero solida rerum divinarum scientia instructos esse oportet. Quot etiam ingrati et immemores Ecclesiae filii, a Jesu Christi Vicario, vel rerum ignoratione vel mala voluntate aversi sunt, quos ad communis Parentis sinum opus est adduci. Ad ista vero aliaque omne genus mala huius saeculi sananda quantum materno Mariae patrocinio indigemus?

Habent igitur dominicani sodales paene immensum sibi campum, in quo utilissime pro communi salute contendant. Quare omnibus, quotquot huius disciplinae sunt, magnopere auctores sumus, ut in his sollemnibus saecularibus suos animos quodammodo renovent ad sanctissimi Conditoris

exemplum, seque tali patre instituant cotidie digniores. Ceteris nimirum in hoc antecedent, ut est consentaneum, filii eius ex primo Ordine, iique posthac vel alacriorem dabunt operam eiusmodi praedicationi divini verbi, unde in hominibus, cum obsequio erga beati Petri successorem ac pietate in Virginem Matrem, cognitio crescat tuitioque veritatis. Sed a Tertiariis quoque sodalibus dominicanis plurimum utilitatis expectat Ecclesia, si quidem ad Patriarchae sui spiritum sese diligentius accommodare studuerint, rudes videlicet imperitosque de plebe christianae doctrinae praeceptis instruendo. In quo ut multi illi assiduique sint, cupimus et optamus; res enim agitur maximi ad animarum bonum momenti: Denique universis Dominici Patris alumnis hoc volumus peculiari esse curae, ut usquequaque Mariali Rosario populus christianus assuescat; quod quidem eum Nos, decessorum Nostrorum, in primisque fel. rec. Leonis XIII, vestigia persecuti, per occasionem hortati sumus, vehementerque, in his temporum acerbitatibus, hortamur: idque si feliciter evenerit, huius saecularis memoriae celebritatem satis fructuosam fuisse putabimus.

Auspicem interim divinorum munerum ac benevolentiae Nostrae testem, Apostolicam benedictionem vobis, venerabiles fratres, vestroque clero ac populo amantissime in Domino impertimus.

Datum Romae apud Sanctum Petrum, die XXIX iunii, in festo Apostolorum Principum, anno MCMXXI, Pontificatus Nostri septimo.

BENEDICTUS PP. XV

(Acta Apostolicae Sedis, Anno XIII, Vol. XIII, p. 329–335).

ZUR ENZYKLIKA „FAUSTO APPETENTE DIE".

I.

Das Rundschreiben vom 29. Juni 1921 ist nicht nur ein geschichtliches Denkmal, das sich der verewigte Papst selbst errichtet, sondern gleichsam ein Testament, das er als oberster Lehrer der Kirche für alle Zeiten hinterlassen hat. Damit ist die Hoffnung in Erfüllung gegangen, die der gelehrte Präfekt der Studienkongregation[1] Kardinal

[1] Divus Thomas III (1916), p. 17; I (1914), p. 257f.

Lorenzelli aussprach, als er sich für die Wahl des Kardinals Giacomo Della Chiesa erfolgreich bemühte, weil er von ihm ein Papato dottrinale erwartete. Der Nachfolger des großen Kanonisten Prosper Lambertini auf dem Bischofsstuhl der docta Bononia, hat, nachdem er den römischen Stuhl bestiegen, das doktrinale Werk des großen Leo und des heiligmäßigen zehnten Pius zu einem gewissen Abschluß geführt, so daß seine Nachfolger die letzten Konsequenzen aus dieser Enzyklika autoritativ ziehen können.

Beginnen wir mit einer authentischen Vita des Autors, die im Auftrag der verwaisten Kirche in der Basilika des hl. Petrus bei der tumulatio und depositio der Leiche Benedikts am 21. Jänner 1922 vor dem Kardinalskollegium von Mgr Aurelio Galli gehalten wurde[1] und durch die am 1. Februar am Schluß der neuntägigen Exequien von Mgr. Pacifico Massella gesprochene Laudatio[2] ergänzt werden kann. Das Gallische Eulogium lautet, wie folgt:

„Benedictus XV Pont. Max. Genuae XI Kal. dec. anno MDCCCLIV patricio genere natus est ex Josepho Della Chiesa et Joanna Migliorati marchionibus et ad sacrum fontem Jacobus appellatus. Florente aetate cum in patrio Athenaeo iuris lauream adeptus esset Romae in almo Collegio Capranicensi acre ingenium sacris disciplinis excoluit. Sacerdotio initiatus mature Apostolicae Sedi operam navare coepit ac primum Nuntii apostolici apud Aulam hispanicam adiutor tum in Romana Curia negotiis publicis et alter a Cardinali fuit. Interea ut qui dignis sacerdote virtutibus ornatus esset sacri ministerii munia quantum per occupationes ei licuit sedulus obire consuevit noctuque supplicationes Sacramenti augusti ad adorandum propositi pientissime frequentavit. Anno MDCCCCVII Archiepiscopus Bononiensis renuntiatus et VII post annis inter Patres Cardinales adlectus ipsa pastoralis muneris perfunctione egregiam viam sibi ad pontificatum maximum munivit. Itaque cum Pius X sanctae memoriae Pontifex ad Deum excessisset in eius locum magna suffragatorum consensione factus est III non. sept.

[1] Acta Ap. Sedis, Vol. XIV, 2. Febr. 1922, No. 3, p. 62—64. Derselbe Prälat hatte am 31. August 1914 die Oratio de Pontifice eligendo vor den Wählern Benedikts gehalten. Divus Thomas II (1915), p. 65 f.

[2] A. Ap. S., l. c. p. 67—72.

anno MDCCCCXIV sibique Benedicti XV nomen adscivit. Quoniam orbem terrarum invenit maximo post hominum memoriam bello flagrantem viscera induens caritatis Christi ad tantam calamitatem minuendam totus incubuit pacem belligerantibus suadere paterno studio insistit nihilque reliqui fecit quod ad reconciliandos inter se populos pertineret. Interea mirifice alacer ad suscipienda quaecumque miserias omne genus bello natas mitigarent incredibilem egenis ex quavis natione liberalitatem praestitit praecipueque in populis ad inopiam redactis parvulos innumerabiles fame enectos miseratus ipse eis largissime subvenire et communem largitatem implorare non cessavit. De animarum salute in exemplum sollicitus datis ad Ecclesiam universam litteris verbum Dei qua ratione praedicandum edixit. Tertium Franciscalium Ordinem per sollemnia eius saecularia commendando christianos spiritus vulgo refovere contendit. Natalem DCC Dominici patris celebrando ad amorem christianae sapientiae ad Apostolicae Sedis observantiam ad Marialis Rosarii consuetudinem omnes cohortatus est. Item D. N. Mariam magnam Dei Matrem praecipua semper pietate prosecutus Reginam pacis invocari iussit. Josephi Deiparae sponsi anno L exeunte ex quo universalis Ecclesiae patronus declaratus est cultum impense promovit. Joannae de Arc Margaritae Alacoque Gabrieli a Virgine Perdolente sanctorum caelitum honores decrevit. Fidei integritatem vigilantissime custodiens Scripturae sanctae recte interpretandae principia proposito Doctoris Maximi exemplo confirmavit cuius disciplinae doctoribus Ephrem Syrum adscripsit. Jesu Christi regnum amplificare studens de Fidei sanctae propagatione apud barbaros provehenda sapientissimas praescriptiones edidit ardore sacras missiones adiuvandi in bonis omnibus excitato. Praeterea proprium Ecclesiae Orientali curandae sacrum Consilium proposuit deque rebus Orientis christiani studiorum domicilium in Urbe condidit. Ad Ecclesiae disciplinam congruenter temporibus ordinandam Codicem iuris canonici Pii X iussu compositum promulgavit. Sedis Apostolicae apud Respublicas auctoritatem et vim auxit adeo ut Civitates illae quibus cum Ecclesia nullae rationes intercedebant officiorum necessitudinem cum ea coniungere sua sponte confecto bello fere omnes maturaverint. Denique dum communi populorum utilitati serviens humanas rursus componere res sine ulla intermissione

nitebatur necopinato morbo interceptus XII[1] Kal. Febr. MDCCCCXXII placidissime decessit ingenti maerore luctuque orbis terrarum. Vixit annos LXVII mens. II d. I. Te ☧ in pace Pater sanctissime."

Die Superscriptio[2] des päpstlichen Schreibens ist an die Primaten, Patriarchen, Erzbischöfe, Bischöfe und an die anderen örtlichen Ordinarien gerichtet, also an alle Prälaten der ganzen Kirche, die eine Regierungsgewalt vom Apostolischen Stuhl empfangen haben. Zu den Ordinarii locorum gehören auch die apostolischen Administratoren und alle, die eine quasi-episkopale Jurisdiktion besitzen. Weil aber die Jurisdiktionsgewalt der Kirche zugleich das oberste Lehramt der Wahrheit einschließt, so ist das Schreiben direkt an die offiziellen Repräsentanten des ordentlichen Lehramtes der Kirche und damit an die ganze Kirche gerichtet, und enthält implizite die Verpflichtung aller Gläubigen oder aller Mitglieder der Kirche zum inneren religiösen Gehorsam gegen die vom Papste, der Pater patrum und Ordinarius ordinariorum ist, in diesem Schreiben ausgesprochenen Lehren. Die der Anrede an jene *venerabiles fratres* beigefügte Qualifikation der Adressaten beschränkt sie auf diejenigen, die in Frieden und in Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhle stehen und schließt daher die schismatischen Prälaten aus.

Das Schreiben selbst beginnt mit der üblichen Gruß- und Segensformel: salutem et benedictionem Apostolicam, ähnlich wie es schon der erste Papst in seiner zweiten Enzyklika getan hat (2 Petri 1, 2). Datiert ist es von Rom, apud sanctum Petrum, in festo Apostolorum principum. Die Wahl dieses Festes entspricht der Wichtigkeit des für die ganze Kirche erlassenen Lehrgehaltes.

Die Arenga[3] gibt die Veranlassung zu dieser Enzyklika an und motiviert damit ihren kanonischen Namen „*Fausto appetente die*". Die Occasio ist das siebenhundertste Jubiläum des hl. Dominikus am 4. August 1921, zu dessen Feier der Papst *ex hac Cathedra Apostolica* das christliche Volk, aus dem die ganze Kirche gebildet wird, ermahnen will, um die große Pflicht der Dankbarkeit gegen den heiligen Ordensstifter und seine Ordensfamilie zu erfüllen. Der Todes-

[1] Recte XI = 22. ian.
[2] Divus Thomas II (1915), p. 25 ff.
[3] Divus Thomas l. c. p. 30, Note 2.

tag des Heiligen ist sein himmlischer Geburtstag und deshalb für die Kirche kein dies tristis et nefastus im Sinne des klassischen Kalenders[1], sondern wahrhaft ein dies faustus, weshalb auch die Peroratio mit der wiederholten Ermahnung zur Festfeier dieses Tages an den Anfang der Arenga erinnert und durch die Datierung vom Feste der Apostelfürsten dem Inhalt des Schreibens einheitliche Fassung und apostolische Bedeutung verleiht.

Das Materialobjekt des Schreibens ist daher das Fortleben des hl. Dominikus in seinem Orden. Den Übergang bildet das großartige Lob des heiligen Stifters und seiner Söhne: *Etenim ut is* etc., was begründet wird durch den dogmatischen Hinweis auf die von Christus seiner Kirche übertragene Predigt des Glaubens und den vom hl. Dominikus vorgesetzten speziellen Zweck, das Studium der Lehre und die Predigt der Wahrheit. Damit ist das Formalobjekt der Enzyklika festgestellt: das formale objectum quod, dessen wesentliche Eigenschaften untersucht werden, ist die lehrhafte Glaubenspredigt des Dominikanerordens. Das formale objectum quo, unter dessen speziellem Gesichtspunkt jene Predigt betrachtet wird, sind aber die drei vorzüglichen Eigenschaften der Dominikanerpredigt, die gleichsam als ihre eigentümlichen Merkmale im Laufe der Geschichte offenbar geworden sind und deren Konstatierung die Gliederung der Enzyklika in drei Teile ergibt.

Das erste Merkmal ist intellektuell: magna quaedam doctrinae soliditas. Unter doctrina ist der theologische Lehrinhalt zu verstehen, dessen Solidität gerühmt wird wegen seiner Dichtigkeit, Festigkeit und Dauerhaftigkeit in seinem ganzen einheitlichen Bestande. Das zweite Wahrzeichen ist die ethische Folge davon: *plenum fidelitatis erga Sedem Apostolicam obsequium.* Das dritte endlich ist die den religiösen Kultus betreffende Folge: *pietas in Virginem Matrem eximia.*

Für uns handelt es sich hauptsächlich um den dogmatischen Inhalt des Rundschreibens, ob darin eine den Glauben betreffende Entscheidung des Papstes enthalten sei. Durch den Tod des Autors ist eine authentische Erklärung des-

[1] C. Orellius: Inscriptionum Latinarum Collectio. Turici 1828, vol. II, p. 412 Augustus.

selben unmöglich geworden: die Erklärung der Enzyklika ist daher vorerst der theologischen Wissenschaft überlassen, bis die Kirche selbst die strittigen Fragen definitiv entscheidet. Die Irrtumslosigkeit oder Unfehlbarkeit des obersten Richterspruches in Glaubenssachen, zu denen auch die Wahrheiten der Sitten- oder Lebenslehre gehören, ist an keine besondere Formalität gebunden, sondern erfordert nur den Ausdruck des päpstlichen Willensaktes, die im definitiven Urteil ausgesprochene Wahrheit zur Kenntnis der ganzen Kirche zu bringen und ihre Mitglieder zum Gehorsam zu verpflichten. Da nun diese Enzyklika unzweifelhaft ein eigentliches Apostolisches Schreiben ist, das an die ganze Kirche mit der Verpflichtung zum Gehorsam gerichtet ist, wie der Papst schon in der Arenga ausdrücklich erklärt hat — daß er die Gläubigen ex hac Cathedra Apostolica ermahnen will — so muß aus dem Inhalt dieser Ermahnung erschlossen werden, inwiefern derselbe unter den allgemeinen Gegenstand eines unfehlbaren Wahrheitsurteils fällt. Es ist aber sicher, daß sowohl die Verehrung der Heiligen wie die Approbation der religiösen Orden als auch die drei Eigenschaften der Dominikaner-Lehrpredigt dazu gehören, wenn man sie in abstracto betrachtet.

II.

Der erste Teil des Schreibens, der mit den Worten *Quamvis enim mature* beginnt, erklärt erstens die solida doctrina des heiligen Stifters geschichtlich aus seiner Vorbereitung auf den speziellen Lehr- oder Predigerberuf: seine philosophischen und theologischen Studien auf der damals hochstehenden Universität Palencia, wo er die Väter und die Heilige Schrift und ganz besonders die Briefe des hl. Paulus studierte und den doctor gentium et veritatis zu seinem Vorbild erwählte. Die Stärke seiner theologischen Wissenschaft zeigte sich in den Disputationen, in denen er die gelehrtesten Häretiker zu Toulouse besiegte und bekehrte, so daß er durch seine geistige Macht Europa von der drohenden Gefahr der Albigensischen Häresie befreite[1].

Das Lob der Lehre wird zweitens auf den Dominikanerorden ausgedehnt, denn der Heilige hat seinen Söhnen

[1] H. Petitot: Saint Dominique (M.-V. Bernadot, La Sprituallité dominicaine, Saint-Maximin, p. 1—30).

die solida doctrina zum Gesetz gemacht: *Haec autem solidae doctrinae laude ipsos suos filios ornatos esse iussit.* Von Anfang an war der Orden wegen seiner doctrina, das ist wegen seiner spekulativen Theologie ausgezeichnet und es ist immer sein eigentümliches Werk und sein Amt gewesen, die aus den verschiedenen Irrtümern entspringenden Übel zu heilen und das Licht des christlichen Glaubens und seiner Kultur auszubreiten, also die Häresie und den Unglauben zu bekämpfen[1]. Die Geschichte der Kirche zeigt aber diese providentielle Fügung: *ipsa quidem Dei sapientia per Dominicanos sodales loqui visa est.* Denn unter ihnen ragten drei Herolde und Verteidiger der christlichen Weisheit, d. h. der Theologie hervor, die Heiligen Hyazinth aus Polen, Petrus, der Märtyrer von Verona, und Vinzenz Ferrer, der große Wundertäter und Bußprediger aus Spanien. Ihnen werden drei andere durch ihr Genie und ihre Wissenschaft berühmte heilige Männer beigesellt: der Deutsche Albert der Große, der Spanier Raimund von Peñafort und der Italiener Thomas von Aquin, der maxime Dominici alumnus[2] genannt wird, weil er zwar seine Bildung von vielen Lehrern, darunter auch von Albert dem Großen empfangen hat, aber doch am meisten Zögling des hl. Dominikus war, weil er vom Geist desselben in seiner Ordensschule erzogen wurde. Vom hl. Thomas erklärt der Papst weiter: *vere. Deus Ecclesiam suam illuminare dignatus est,* was schon im römischen Brevier und in dem offiziellen Gebet der Kirche, die ihn als lumen Ecclesiae feiert, gesagt war[3]. Hierauf fährt er fort: Deshalb habe der Orden, der immer das magisterium veritatis besaß, ein außerordentlich und einzigartiges Lob erhalten, indem die Kirche seine Lehre als ihre eigene erklärt und ihn, weil er von den Päpsten besonders approbiert war, den katholischen Schulen zum Lehrer und Patron gegeben habe. Unter den katholischen Schulen sind die von der Kirche autorisierten Lehranstalten, wie Universitäten, Seminarien usw. zu verstehen. Das magisterium

---

[1] Commer: Die Stellung des Predigerordens in der Kirche und seine Aufgaben: Divus Thomas III (1916), p. 381—461. — Dörholt: Der Predigerorden und seine Theologie, ebenda p. 462—590.

[2] Mandonnet et Destrez: Bibliographie Thomiste, Kain 1921.

[3] S. Szabó: Die Auktorität des hl. Thomas von Aquin in der Theologie, Regensburg-Rom 1919. Derselbe im Divus Thomas III, p. 657—684; IV, p. 8—27, 153—185, 347—380; VI, p. 61—112.

des hl. Thomas besagt die Autorität seiner Lehre, das Patronat aber die Macht seiner Fürbitte bei Gott, die er im Namen und Auftrag der Kirche ausübt.

Die Enzyklika spricht hier ein Wahrheitsurteil über ein dogmatisches Faktum aus: *Thomae doctrinam Ecclesia suam propriam edixit esse.* Es ist dies sachlich keine neue Erklärung über die Autorität der Lehre des Aquinaten, sondern nur die autoritative Feststellung der Tatsache, daß die Konformität seiner Lehre mit der Kirchenlehre und damit ihre Übereinstimmung mit der Glaubenslehre von den Vorgängern Benedikts XV. implizite anerkannt war. Benedikt spricht also hier direkt kein Urteil über die in der Theologie noch geduldeten Kontroversen und über die der Lehre des Doctor Angelicus entgegengesetzten Systeme aus, überläßt vielmehr die Entscheidung darüber der Kirche, nämlich seinen Nachfolgern auf dem römischen Stuhle. Der theologischen Wissenschaft ist es daher anheimgestellt, die logischen Folgerungen aus dem hier ausgesprochenen dogmatischen Faktum zu entwickeln. Indem wir von diesem Rechte Gebrauch machen, wollen wir nur einige davon nennen. 1. Weil die doctrina Ecclesiae Wahrheit und Gewißheit besitzt, so muß die doctrina Thomae, da sie identisch mit der ersteren ist, die gleichen Eigenschaften haben. 2. Daher kann es weder einem Einzelnen noch einer Gesellschaft von Theologen erlaubt sein, eklektisch einige Teile, Prinzipien und Sätze aus der Lehre des hl. Thomas auszuwählen und zu rezipieren, andere aber freizugeben oder zu verwerfen. 3. Dem hl. Thomas war die scientia divinitus infusa verliehen. Daher ist die rein historische Interpretationsmethode für die Erklärung seines Lehrsystems ungenügend.

Der zweite Teil der Enzyklika beginnt mit den Worten „Cum autem hoc tanto studio retinendae tuendaeque Fidei summum in Dominico cohaerebat *obsequium erga Apostolicam Sedem*". Dies wird geschichtlich bewiesen aus dem Verhalten des heiligen Stifters vor Innozenz III. und der Gründung seines dritten Ordens, der militia Christi zur Verteidigung des Heiligen Stuhles, der durch göttliches Recht untrennbar mit dem römischen Bischofsitz für alle Zeiten vereinigt ist[1] und dessen internationale Autorität gerade

[1] Divus Thomas II (1915), p. 399—476.

durch Benedikt XV. so hoch gestiegen ist, daß selbst ein Mussolini gestehen muß: „Es ist ein Imperium, das jetzt sein Leben nach Jahrtausenden zählt. Auf den bewegten Fluten der Geschichte ist noch das Schifflein des göttlichen Hebräers Jesus da, das besser schwimmt als alle anderen[1].“

Die Söhne des hl. Dominikus haben die Erbschaft dieser innigen Vereinigung mit dem Apostolischen Stuhle überkommen. Das zeigt sich im Wirken der hl. Katharina von Siena; ferner darin, daß der Dominikanerorden der Kirche vier Päpste gegeben, von denen der hl. Pius V. der größte war. Er verdankte den Sieg über die Türken in der Seeschlacht von Lepanto der wunderbaren Hilfe der Mutter Gottes „Auxilium Christianorum“.

Der dritte Teil des Schreibens fängt an mit den Worten *In quo luculenter* und behandelt die dritte Eigenschaft der Dominikanerpredigt, indem der Papst vom Siege Pius V. bei Naupaktos die Wirkungen des Rosenkranzgebetes, das der hl. Dominikus formuliert und durch seinen Orden in der Kirche eingeführt hat, näher beschreibt. Darin zeigt sich jenes dritte Merkmal: *pietas erga magnam Dei Matrem.* Dieser Teil ist sehr wichtig für die Mariologie; denn er enthält zwei dogmatische Bestimmungen über die Autorität Marias bei ihrem göttlichen Sohne: 1. Sie ist bei der Verleihung aller Gnaden immer *administra et arbitra* und 2. *mater gratiae materque misericordiae.*

Die Peroratio „*Iam vero Dominicani instituti*“ beweist die Angemessenheit des Ordens für unsere Zeit und knüpft daran die Ermahnungen und Hoffnungen für die Mitglieder des ersten sowie des dritten Ordens: der zweite Orden ist von selbst unter dem ersten enthalten. Das Rundschreiben schließt mit der Spendung des Apostolischen Segens.

Graz, 17. März 1922. *Ernst Commer.*

---

[1] La Parola del Popolo, Roma, 11 Sett. 1920.

THOMAS VON AQUIN UND DER HEXENWAHN.

Der Hexenwahn.

„Kaum irgendeine Ausartung religiöser Überzeugung — sagt Janssen — hat sich in der Geschichte in so grauenhafter Weise verewigt als der Wahn, überall, auch in den natürlichsten Vorgängen nur Zauberei und Hexerei zu sehen[1]." Dreihundert Jahre — mit runden Zahlen ausgedrückt von 1400—1700 — hat dieser unheimliche Wahn mit kurzen Unterbrechungen den größeren Teil Nordeuropas — die Schweiz, Deutschland und Österreich vorzüglich — verheerend beherrscht und verwüstet. Was Soldan-Heppe, Jos. Hansen, Janssen-Pastor, Sigmund Riezler und Nic. Paulus auf Grund zahlreicher Spezialarbeiten und eigener wertvoller Quellenforschung darüber uns berichten, erfüllt uns mit Grauen. Es ist eines der dunkelsten, widrigsten Kapitel der europäischen Kulturgeschichte.

Wie eine verheerende Seuche raste dieser Wahn durch die Lande. Abstoßend und grauenhaft ist das Treiben der Hexen. Schrecklich sind die Verbrechen, die sie bekennen, viele, offenbar nur um weiteren Folterqualen zu entrinnen, ohne sie begangen zu haben, andere aber auch, die sie wirklich begangen hatten. So ganz ohne Grundlage war die Klage des nüchternen und liebevollen Petrus Canisius sicher nicht, wenn er 1563 schrieb: „Ihre Freveltaten sind entsetzlich. Sie beneiden die Kinder um die Gnade der Taufe und berauben sie derselben.... Unglaublich ist die Gottlosigkeit, Unkeuschheit, Grausamkeit, welche unter Satans Anleitung diese verworfenen Weiber offen und insgeheim getrieben haben[2]." Trotz Täuschungen und vieler Justizmorde sind ganz ohne Zweifel viele und schwere Verbrechen von Zauberern und Zauberinnen verübt worden. Die vielfach einseitige Verteidigung derselben in der Hexenliteratur fällt auf. Die Hexen waren, daran ist nicht zu zweifeln, durch ihr eigenes Benehmen und ihre sittenlose, verbrecherische Aufführung mehr als einmal eine eigentliche öffentliche, staatlich-religiös-soziale Gefahr, gegen die Staat und Kirche ein-

[1] Geschichte des deutschen Volkes, VIII [13, 14] (1903), 531.
[2] Janssen-Pastor 706.

zuschreiten nicht allein das Recht, sondern auch die Pflicht hatten. Auch der ruchlose Mißbrauch, den Landstreicher als verkleidete Teufel mit ihnen trieben, um ihre Leidenschaften zu befriedigen, wascht sie nicht rein. Im Gegenteil bestätigt er das Gesagte.

Aber alles das entschuldigt weder die damaligen Inquisitoren und weltlichen Richter, noch das leichtfertige Angebersystem, die grauenhafte Folterprozedur mit ihren häufig absolut gesetzwidrigen Wiederholungen und am allerwenigsten den Zweck, den man diesen Folterungen setzte. Es war eine dunkle Zeit, voll Wahn und Verblendung, die einem Ekel einflößt. Wie tief — wenigstens zu gewissen Zeiten — dieser Wahn in alle gesellschaftlichen Kreise, auch in die zartesten und heiligsten, sich einfraß, zeigen die unleugbaren Tatsachen, daß Ehemänner ihre Weiber, Väter ihre Töchter und Söhne ihre Mütter einklagten und dem Scheiterhaufen überlieferten[1]. Wie erbarmungslos, daß selbst Knaben im unmündigen Alter der Raserei zum Opfer fielen. „Kinder von acht Jahren und Greise von 80 Jahren, Arme und Reiche, Edelherren und Geschäftsleute, Bürgermeister und Rechtsgelehrte, Ärzte und Naturforscher, Domherren und Minister, Marionettenmänner und Schlangenzähmer haben den Scheiterhaufen bestiegen[2].“ Auch Nonnen traf das gleiche Los[3]. Nur mit Mühe und Not gelang es dem großen Astronomen Joh. Kepler, seine eigene Mutter dem Scheiterhaufen zu entreißen[4]. Es gab traurige Zeiten, wo alle mißlichen äußeren Naturereignisse dem Teufel und der Zauberei zugeschrieben wurden, in Genf unter Calvin auch die Pest von 1542[5]. Der Wahn wurde zeitweilig beim Volke zu einer pathologischen Massenverfassung und Raserei, nicht bloß in Genf, im Wallis und Bernersimmental, sondern auch in den deutschen Gauen. So wurden — um nur einige Zahlen sprechen zu lassen — in Genf in 4 Jahren gegen 900 Verhaftungen vorgenommen und der Henker klagte über Arbeitsüberlastung; in Bern sind in 9 Jahren über 300 Hexen gerichtet worden; Wallis hat in $1^1/_2$ Jahren

[1] Das. 580, 675, 719.

[2] Soldan-Heppe, Geschichte der Hexenprozesse, neu bearbeitet und herausgegeben von Max Bauer (1911), I 407.

[3] Janssen-Pastor 566, 690.

[4] Das. 724—25.

[5] Das. 595.

mehr als 200 Hexen verbrannt; im kleinen Ort Thann im Elsaß wurden im gleichen Jahr 17 Hexen verbrannt; in Bayern gab es Dörfer, wo jährlich bis 99 Unholdinnen gerichtet wurden; ähnlich in Hamburg[1]; im Braunschweigischen sahen die Hexenpfähle auf dem Richtplatze wie ein kleiner Wald aus[2].

Es gab Zeiten, wo der Hexenwahn einen Umfang und eine Gestalt angenommen hat, die, wie Hansen sagt, die Fragen nahelegen, ob die Menschheit einem Zeitalter allgemeinen Wahnsinns anheimgefallen war[3]. Der Wahn war zu einer Massenkrankheit geworden, die sicher Hunderttausende von Opfern verschlang, die fast unerklärlich ist und von der uns nur gewisse Volkspsychosen, die wir während des Riesenvölkerkrieges zu erleben Gelegenheit hatten, ein aufklärendes Analogon geboten haben.

Das Wesen des Hexenwahns.

Für das, was wir nachher über die Stellung von Thomas von Aquin zu sagen haben, ist die Frage: worin bestand denn eigentlich jener von 1400—1700 herrschende Hexenwahn, grundlegend. Wir können diesen Wahn subjektiv und objektiv näher ins Auge fassen.

Subjektiv hat neuestens Dr. Emil Schieß das Bild einer Hexe aus jener Zeit mit ein paar Strichen nicht übel in folgendem gezeichnet: „Dieselbe ist ein verworfenes Geschöpf, das mit dem Teufel einen Vertrag eingeht, um mit dessen Hilfe unter Verwendung mancherlei Mittel seinen Mitmenschen Schaden aller Art zufügen zu können. Sie schwört die Sakramente, Christus, die Kirche und ihre Heiligen, kurz den christlichen Glauben ab und liefert sich dafür mit Leib und Seele dem Satan aus; auch die noch ungetauften Kinder weiht sie diesem. In raschem Fluge reitet sie durch die Lüfte an bestimmte Stätten, wo der Teufel körperlich erscheint und mit der ihn verehrenden Hexensekte Sabbat feiert, der in Ausgelassenheit und geschlechtlichen Ausschweifungen schändlichster Art seinen

[1] Das. 565, 594 ff., 671 ff., 716.
[2] Soldan-Heppe I 407.
[3] Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozeß im Mittelalter (1900), 3.

Höhepunkt erreicht. Schließlich kann sich die Hexe auch nach Belieben augenblicklich in irgendein Tier verwandeln und in dieser Gestalt vor den Mitmenschen auftreten[1]." — Das gezeichnete Bild faßt die Hexe, um mich so auszudrücken, in ihrer Vollendung, auf ihrer höchsten Stufe auf. Es wird allerdings, weil es den Wahn nur in einer Einzelperson verkörpert schildert, der massenbewegenden Manie jenes Hexenwahns nicht ganz gerecht. Aber es leitet vorzüglich über zum objektiven Begriff des Hexenwahns, der selbstverständlich viel wichtiger ist, weil er das eigentliche Wesen des Gegenstandes trifft.

Es ist das unbestreitbare Verdienst J. Hansens, die Frage nach dem objektiven Begriff jenes Wahns zuerst gestellt und klar und eingehender erörtert zu haben. Wir heben dieses Verdienst um so lieber hervor, da kaum jemand kompetenter war, diesen schwierigen Begriff aus der geschichtlichen Entwicklung des Hexenzaubers herauszuschälen als er. Wir heben aber dieses wirkliche Verdienst auch noch deshalb hervor, weil wir nachher bezüglich seiner Ausführungen über Thomas von Aquin niemanden mehr als Hansen zu bekämpfen gezwungen sein werden und weil wir ihn dann bekämpfen werden an der Hand des von ihm selbst aufgestellten Begriffes. Damit haben wir indirekt angedeutet, daß wir hier im wesentlichen Hansen folgen, aber nicht ohne die eine und andere kritische Beleuchtung hineinzuflechten.

Die im 15., 16. und 17. Jahrhundert herrschende Hexerei ist ein Sammelbegriff, dem drei verschiedene Hauptvorstellungen zugrunde liegen, die Vorstellung von der schädigenden Zauberei, des Geschlechtsverkehres zwischen Dämon und Mensch, der Ketzerei[2].

I.

Die **schädigende Zauberei** umfaßt ihrerseits wieder drei verschiedene Vorstellungen: Das Maleficium, die Striga und die Verwandlung von Menschen in Tiere[3].

1. Das **Maleficium**, im Glauben begründet, daß Menschen mit teuflischer Hilfe anderen Menschen Übeltaten —

[1] Die Hexenprozesse und das Gerichtswesen im Lande Appenzell im 15. bis 17. Jahrhundert (Trogen), 27.

[2] Hansen 8—9.

[3] Das. 9.

„malificium“ — zufügen könnten, bildete immer den Kernpunkt der Zauberei, weshalb im römischen Altertume Giftmord und Malificium als völlig gleichbedeutend angesehen wurden. Es ist außerordentlich vielgestaltig: Schädigung des Nächsten an Flur und Hof und besonders Haustieren; Schädigung des Nächsten an Leib und Leben: Krankheiten, Tötung, Siechtum, Geistesschwächung; Schädigung des Nächsten in sozialer Beziehung: Kinderraub und Mißhandlung, Erzeugung von Liebe und Haß und vor allem Störung der ehelichen Gemeinschaft, Impotenz des Mannes und Unfruchtbarkeit der Frau[1]. Letzteres, erwähnt schon Herodot (II 181), war bei den Römern bekannt, ist aber auch in der Heiligen Schrift durch die Tötung der sieben Gatten Saras im Brautbett begründet (Tob. 3, 8; 6, 4). Auch die übrigen Arten des Maleficiums finden sich in verschiedener Gestaltung bereits bei den alten heidnischen Völkern[2]. Von Wetterschaden usw. durch den Teufel spricht Ps. 78, 47—49.

Es ist richtig, wenn Hansen sagt, daß aus diesem schädigenden Moment der Zauberei zu allen Zeiten die angstvolle Furcht der Menschen und das Verlangen nach gesetzlichem Schutze und blutig strenger Strafe der Magie hervorging[3]. Daher nicht bloß im Pentateuch die strengsten Gesetze, sogar Todesstrafe gegen das Maleficium[4], sondern auch bei den alten Römern im Zwölftafelgesetz, in der Lex Cornelia „de sicariis et veneficis“ und vielen anderen gesetzlichen Erlässen bis zu Kaiser Constantius, der neuerdings die Todesstrafe darüber verhängte[5]. Aber unrichtig ist es, wenn Hansen den Zauberwahn des 15., 16. und 17. Jahrhunderts mit all seinen Greueln dem Glauben an den schädigenden Einfluß des Teufels an sich in die Schuhe schiebt. Das ist sogar historisch unrichtig, weil die Annahme des schädigenden Einflusses von bösen Geistern jahrhundertelang vor dem 15. und nach dem 17. Jahrhundert nie jene verhängnisvolle Raserei, wie wir sie 1400 bis 1700 wahrnehmen, gezeitigt hat. In der Logik, der modernen wie der alten, nennt man das ein Sophisma Accidentis!

---

[1] Das. 9—10.
[2] Vgl. Janssen-Pastor 534—537.
[3] Das. 9.
[4] Exod. 22, 17, 18; Lev. 20, 27; Deut. 18, 10, 11.
[5] Vgl. Soldan-Heppe I 49 und 59—60.

Nicht der Glaube an den schädigenden Einfluß des Teufels überhaupt, sondern der maßlos überspannte Glaube, der alles Unglück dem teuflischen Zauber zuschrieb, hat jene Katastrophe hervorgebracht. Darin bestand ein Stück jenes Zauberwahns!

2. Die **Striga**: Das Wort bezeichnet, wie die weiteren Ausdrücke „furia“ „lamia“, „masca“, vorerst ein weibliches Nachtgespenst[1]. Als Teil des Hexenwahnbegriffes des 15., 16. und 17. Jahrhunderts drückt es die abergläubische Annahme aus, daß es Weiber gebe, die mit Hilfe des Teufels nachts durch die Lüfte flögen — Hexenflug — um auf Buhlschaft oder zu gemeinsamen Gelagen, z. B. zum Hexensabbat, oder zum Morde kleiner Kinder und Erwachsener auszugehen. Bald reiten sie auf Pferden — Nachtmar oder Wölfen, auch Spinnen und Fliegen, bald wieder auf durch die Teufelssalbe verzauberten Stecken, Ofengabeln, Besen, Federkielen oder auch auf dem Teufel selbst[2]. Fast jeder Prozeß erzählt von diesen Hexenflügen und fast jede bildliche Darstellung aus der großen Hexenzeit, die mit der Hexerei etwas zu tun hat, stellt fliegende Weiber dar. Man glaubte an die Realität dieser Flüge. Wie Soldan-Heppe bewiesen, kannten schon die heidnischen Römer fliegende Zauberinnen[3]. Auch den heidnischen Germanen waren die Strigae bekannt[4].

Volkstümliche Vorstellungen hatten den Strigae auch im Frühmittelalter Realität zuerteilt. Dagegen erklärte sie schon der berühmte Canon Episcopi, der von einem uns unbekannten Concilium Anquirense herrührt, als bloße Teufelstäuschung und Phantasiegespinste „quaedam sceleratae mulieres . . . daemonum illusionibus et phantasmatibus seductae credunt et confitentur se nocturnis horis cum Diana Dea Paganorum vel cum Herodiade et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias et multarum terrarum spatia intempestae noctis silentio pertransire“. Dieser Kanon, in welchem die Bischöfe angehalten werden, über das Zaubertreiben ein wachsames Auge zu haben, hat eine um so größere Bedeutung, als er 1150 — allerdings durch Abschreibefehler — unter fälsch-

[1] Hansen 14[1].
[2] Janssen-Pastor 542, 568.
[3] Soldan-Heppe 55 und 86—87; Janssen-Pastor 534.
[4] Janssen-Pastor 536—37.

licher Zuteilung an das Koncil von Ancyra[1] in das Decretum Gratiani aufgenommen wurde[2]. Wir werden später sehen, welche Stellung hierin Thomas einnahm. Offenbar hat die Kirche es hier noch gewagt, gegen altheidnischen, ins christliche Volk eingedrungenen Aberglauben energische Stellung zu nehmen. Hinzufügen wollen wir hier noch, daß auch Beichtspiegel aus der Zeit der Frühscholastik die Hexenflüge als bloße Phantastereien bezeichnen[3].

Selbstverständlich hat in den späteren Zauberjahrhunderten der Glaube an die Realität dieser nächtlich fliegenden, Kinder raubenden und den Kindern das Blut aussaugenden Weiber auf das Volk einen furchtbaren Eindruck machen müssen[4]. Das hat viel zu jener schrecklichen Hexenverfolgung beitragen müssen.

3. Der Glaube, die Hexen könnten sich vermittels der Teufelssalbe beliebig in **Tiere verwandeln**, in Mäuse, Hunde, Katzen, Wölfe, Vögel, gehört ebenfalls zu einem wichtigen Bestandteil des Hexenwahns des 15., 16. und 17. Jahrhunderts. Er ist intim mit dem Maleficium verbunden, da die Umwandlung meist schädigende Zwecke verfolgte. Besondere Rolle spielte da die sogenannte Lykanthropie, d. h. die Selbstverwandlung der Zauberer und Hexen in Werwölfe[5]. Man kann sich leicht vorstellen, welche Furcht und Wut sich des Volkes bemächtigen mußte, wen es aus den Hexenbekenntnissen vernahm, diese hätten sich in Wölfe verwandelt, Kühe und Rinder zerrissen[6] und Kinder getötet[7]. Bekannt ist ein Riesenprozeß gegen 300 Frauen in Jülich-Cleve-Berg, sie hätten, in Wölfe verwandelt, an Mensch und Tier Unheil angestellt[8]. Als 1598 im Jura eine Werwolfepidemie ausbrach, schrieb das Volk sie vielfach der Lykanthropie zu und es entstand eine schreckliche gegenseitige Verfolgung[9]. Natürlich glaubte

---

[1] Berardi, Grat. gen. Canones P. I. C. III Appendix.
[2] Decret. Grat. Pars II caus. XXVI q. V c. 12. Dazu vgl. auch Soldan-Heppe I 88; Hansen l. c. 190 ff.
[3] Janssen-Pastor 538.
[4] Vgl. Soldan-Heppe I 227, Hexen, die kleinen Kindern das Blut aussaugen.
[5] Hansen 18; Soldan-Heppe I 36.
[6] Soldan-Heppe I 553; II 34; II 275.
[7] Das. I 289; II 156.
[8] Das. I 497.
[9] Das. I 289; I 562.

man an die Realität dieser Tierverwandlungen. — Mit der Striga hat die Tierverwandlung insofern enge Beziehungen, als die Hexen oft als Vögel flogen[1].

Daß diese Wahnvorstellung von der Tierverwandlung altheidnischen Ursprungs ist, wird heutzutage allgemein zugestanden. Grimm hat in seiner Mythologie auf die germanischen Walküren hingewiesen, die sich gern in Schwäne verwandelten[2]. Auch bei den Römern Apulejus und Petronius finden wir die gleiche Vorstellung. Dort finden wir auch die Lykanthropie[3], die übrigens schon bei Herodot und Plato sich finden soll[4]. Das klassische Land der Zauberei ist Thessalien, wo die Weiber mittels Salbe den Menschen in einen Vogel, Esel oder Stein verwandeln und selbst den Mond vom Himmel herabziehen zu können glaubten. Hekate, die grauenvolle Göttin des Zauberwesens, nimmt an sich solche Verwandlungen vor[5]. Hansens Interesse, diese Wahnvorstellung in der Heilligen Schrift zu finden, leuchtet ein. Er meint, einen Anhaltspunkt in Daniel c. 4 im Traume des Königs Nebukadnezar gefunden zu haben[6]. Allein mit Unrecht. Nebukadnezar war eben geistesgestört und daß Verrückte wie Tiere sich benehmen, ist bekannt. Von einer Tierverwandlung oder auch nur der Möglichkeit dazu, ist da wirklich nichts zu finden.

Diese heidnischen Vorstellungen drangen auch in das christliche Volk ein. Schon dem hl. Augustin wurde, als er nach Italien kam, referiert, Gastwirtinnen hätten es dort verstanden, mittels verzaubertem Käse ihre Gäste nach Belieben in Zugtiere zu verwandeln, um sie nach getaner Arbeit wieder in Menschen umzuwandeln[7]. Das Hochinteressante ist nun, daß der oben erwähnte Canon Episcopi, der nachher in die kirchliche Rechtssammlung Gratians überging, auch gegen diesen Volksaberglauben Stellung nahm und die Realität der Mensch-Tierverwandlung mit größter Schärfe verwarf: „Quisquis ergo aliquid credit posse fieri,

[1] Hansen 18; Soldan-Heppe II 65.
[2] Hansen das. 18; Janssen-Pastor, 536—37.
[3] Soldan-Heppe I 50—51.
[4] Hansen, das.
[5] Soldan-Heppe I 37—39.
[6] Das.
[7] De Civit. Dei XVIII 17.

aut aliquam creaturam in melius aut in deterius immutari, aut transformari in aliam speciem vel similitudinem, nisi ab ipso Creatore, qui omnia fecit et per quem omnia facta sunt, procul dubio infidelis est et Pagano deterior[1]". Dieselbe Stellung hatte ebenfalls Rabanus Maurus, Erzbischof von Mainz, in einer energischen Ermahnung an das christliche Volk eingenommen, die ebenfalls in das Decretum Gratiani aufgenommen wurde[2]. Die Kommentatoren des 13. Jahrhunderts über Gratians Dekret folgen, wie selbst Hansen eingesteht[3], der vom Canon Episcopi vorgezeichneten Fährte. Das ist wieder wichtig für das, was wir nachher über Thomas sagen werden.

II.

Den Glauben an den **Geschlechtsverkehr** zwischen Mensch und Teufel betrachtet Hansen als zweites Hauptmoment des Hexenwahnbegriffes[4]. In der Tat gehört er dazu. Insofern ist richtig, was Soldan-Heppe sagt: „Die Unzucht ist überhaupt eine Hauptsache im Verkehr des Teufels mit Menschen[5]." In den von Schieß publizierten Protokollen ist nicht ein einziger Fall, wo dieses Vergehen unter den Hexengeständnissen nicht vorkäme[6]. Die Teufelsbuhlschaft spielt eine abscheuliche Rolle in den Hexenwahnzeiten bald im geheimen, bald auf den großen Hexenversammlungen. Und dieser sexuelle Verkehr wurde als reell betrachtet, nicht etwa bloß als Traum und Phantasievorstellung. Man war fest überzeugt, daß es Teufelskinder gebe[7]. Hansen macht für diesen Glauben die Kirche in dem Sinne verantwortlich, daß sie mit ihrem asketischen Hange, ihrer tiefen Auffassung des Weibes von Anfang an in dem natürlichen Geschlechtsverkehre etwas wie eine Makel, etwas der Sünde Preisgegebenes, auf das also der Teufel ganz besonderen Einfluß hätte, gefunden habe[8]. Das heißt man die Sache auf den Kopf

[1] Decret. Grat. Pars. II causa XXVI q. V c. 12.
[2] Das. c. 14.
[3] Hansen 303.
[4] Das. 9.
[5] I 163.
[6] 159—204.
[7] Soldan-Heppe II 54. Weiteres unten über den Hexensabbat.
[8] 25.

stellen. Er weiß also nicht oder hat es augenblicklich vergessen, was die Kirche, und zwar von Anfang an, für einen Kampf geführt hat gegen die gemeine Auffassung des Weibes und der Geschlechtsverbindung, wie sie sich im Platonismus und Philonismus vorfand und vielfach von heidnischen Völkern geteilt worden war, wenigstens bezüglich der Stellung der Frau.

Die Teufelsbuhlschaft hatte bei den alten Heiden insofern Vorlagen, als Griechen, Römer, Germanen und Kelten von menschlichen Abstammungen durch Götter erzählen[1]. Unter platonisch-stoischen Einflüssen teilten einige patristische Schriftsteller den Engeln Leiber zu und führten dann die Erzeugung jener Riesen, von denen die Genesis 6, 1 redet, auf geschlechtliche Verbindung gefallener Engel mit Töchtern der Menschen zurück. Ihnen wiedersprachen Chrysostomus, Cyrill, Augustin mit der Großzahl der Väter. Hierüber weiteres bei Thomas.

III.

Als drittes Hauptmoment der Hexerei des 15., 16. und 17. Jahrhunderts betont Hansen die enge Verbindung der damaligen Zauberauffassung mit der Ketzerei, der **Häresie**. Die Zauberei galt damals als Häresie und wurde als solche bestraft. Das ist unleugbare Tatsache! Und so wie sie aufgefaßt wurde, mit ihrer formellen Absage an Gott und mit ihrem ausgesprochenen Teufelskult, war sie es im höchsten Grade. Nichts bestätigt das evidenter, als der sogenannte **Hexensabbat**, in welchem sie, wie Hansen treffend sagte, kulminierte[2]. Soldan-Heppe nennt ihn „das Verbrechen[3]“. Er bedeutet, so wie er von Zauberern in ihren Bekenntnissen selbst geschildert wurde, die grauenhafteste Verirrung des menschlichen Geistes in jener traurigen Zeit. Von Zeit zu Zeit, gewöhnlich an den höchsten kirchlichen Festtagen, versammelt der Teufel an einem bestimmten Orte nachts seine Verbrecher und Verbrecherinnen. Als Versammlungsorte waren in Deutschland berühmt: der Heuberg im Schwarzwald, der Blocksberg, der Kandl im Breisgau, Hupella auf den Vogesen, Fellerberg bei Trier, Kreidenberg bei Würzburg; in Frankreich: Puy de Dôme;

[1] Hansen 19–20; Soldan-Heppe I 151.
[2] Das. 22.
[3] I 271.

in Italien: Benevent, Barco di Ferrara, Paterno di Bologna[1]; in der deutschen Schweiz und in Vorarlberg: die Brattelmatte, Einsiedeln, St. Johann im Toggenburg, auf dem Espen bei Tablat, auf der Breite bei Altstätten, Vaduz, Nentzig bei Feldkirch, auf der Luziensteig, daneben noch unzählige kleinere Versammlungsorte, besonders Kirchen und Friedhöfe[2]. In zahllosen Scharen fliegen (Striga) die Hexen und Zauberer zum Sabbat, der vom Teufel, meist in Bocksgestalt, präsidiert wird. Mit der Anbetung des Satans und der feierlichen Lossagung vom wahren Gott beginnt die Versammlung — Apostasie. Nach einer schauerlichen Parodie der Beichte und des Meßopfers — wenigstens an hohen Festen — und anderen gräßlichen, ekelhaften Zeremonien vermischt sich der Teufel fleischlich mit allen und nachher alle untereinander ohne Rücksicht auf Ehe und Verwandtschaft. Mit der Sendung, an Menschen und Früchten Schaden zu stiften — Maleficium —, wozu man sich in Hunde und Katzen und andere Tiere verwandelt — Tierverwandlung —, werden die Anwesenden entlassen[3]. — Diese aus den verschiedenen, im wesentlichen übereinstimmenden Prozeßprotokollen entnommene Beschreibung des Hexensabbats beweist, daß in ihm der ganze Zauberbegriff jener Zeit tatsächlich kulminierte. Er enthält alle Wesensmomente und setzt alle einzelnen voraus: das Maleficium, die Striga, Tierverwandlung, Geschlechtsverkehr mit dem Teufel, die Häresie.

Und das Schlimme bei allem ist, daß die Zauberer und meistens auch das Volk diesen Hexensabbat für eine real sich vollziehende Tatsache hielt, ihn also nicht etwa als bloßes Hirngespinst einschätzten. Damit trat dieser Zauberbegriff in Gegensatz zu dem, was der Canon Episcopi ausgesprochen hatte und überhaupt zu dem, was man früher von der Zauberei gehalten hatte. Und das Allerschlimmste ist das, daß auch die Inquisitoren und Richter vielfach in diesem Wahne befangen waren. Der Wahrheit in allem und über alles das Zeugnis, denn sie steht über uns allen und ist unser einziger Hort! Es war einer der verhängnisvollsten Schritte, als der französische

[1] Das. 277—78.
[2] Schieß l. c. 154: Soldan-Heppe I 278.
[3] Soldan-Heppe I 272 ff.

Dominikaner Nikolaus Jaquier, Inquisitor von Nordfrankreich, im Jahre 1458 in seiner Schrift „Flagellum hereticorum fascinariorum“ den Canon Episcopi angriff und die Realität des Hexensabbats darzutun suchte[1]. Vor ihm hatte übrigens schon der spanische Kardinal Johann von Turrecremata im Jahre 1450 eine Bresche in die frühere Auffassung des Canon Episcopi geschlagen[2]. Gewiß gab es auch damals noch namhafte Gegner dieser neuen Interpretation. Aber Hansen hat recht, wenn er sagt, daß in dieser Zeit ein Wendepunkt in der ganzen Frage eintritt[3]. Wir werden auf diesen Wendepunkt später zurückkommen. Hier genüge nochmals zu betonen, daß mit der Annahme des Hexensabbats als einer realen Tatsache der Hexenwahn des 15., 16. und 17. Jahrhunderts dem doktrinären Gehalte nach seine Vollendung erhielt.

Wir wollen unsere längere Auseinandersetzung über das Wesen des Hexenwahns, die für das, was folgen soll, absolut nötig war, nicht abschließen, ohne daraus einige Resultate hervorzuheben. Die Vorstellungen, die dem Wahne als solchem zugrunde liegen, sind ihrem Ursprunge nach sämtlich heidnische. Insofern ist er unleugbar ein Wiederaufleben des Heidentums. Wir bestimmen das sofort noch genauer, wenn wir sagen: ihm lag ein mächtig potenzierter **Teufelsglaube** zugrunde, beseelt durch jene wieder auflebenden heidnischen Ideen. Seiner Grundtendenz nach macht er, altheidnisch-gnostischen Lehren vergleichbar, den Teufel zum Machtprinzip und Urheber alles geschehenden Bösen — Maleficium —, der dann den Seinigen, die Gott abschwören und ihm huldigen — Häresie — zum Schaden der Mitwelt jene geheimnisvolle Flugkraft und Körperverwandlung und zur Befriedigung ihrer Leidenschaften den freien geschlechtlichen Umgang mit ihm und anderen geben soll. Zur Folge hatte das jene Massenmanie der Zauberer, dieser teuflischen Macht teilhaftig zu werden und anderseits Furcht und namenlose Wut der

[1] Vgl. Soldan-Heppe I 220; Hansen, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns 133 ff.

[2] Hansen, Zauberwahn 304.

[3] Das. 305.

Massen des Volkes gegen die Zauberer und aus beiden wieder die grausame und oft gesetzlose Massenverfolgung der Hexen und Zauberer. So wurde der Hexenwahn zu einer verhängnisvollen Volkspsychose dreier Jahrhunderte.

Die schwere Anklage.

Der Hexenwahn ist nicht auf einmal entstanden, gleichsam von heute auf morgen, wie die Pilze des Waldes. Er war, wie jedes andere große, schreckliche geschichtliche Ereignis, die Frucht einer längeren Entwicklung, wo fast zahllose und verschiedene Faktoren, sukzessiv und lateral aufeinander einwirkend, zuletzt dieses Monstrum der europäischen Kulturgeschichte — diesen Namen verdient er voll und ganz — hervorgebracht haben. Die Schuldigen, die an diesem verhängnisvollen Werke gearbeitet, aufzudecken, den Schleier, der über diesem Mysterium iniquitatis schwebt, vollends zu heben, das ist eines der schwierigsten Probleme der Geschichte, mit dessen Lösung wir hier, insofern sie den Gesamtkomplex der Frage beschlägt, nichts zu tun haben.

Aber unter den schwer Angeklagten, die vor dem Forum der Kulturgeschichte zur Rechenschaft gezogen werden, ist ein schwer Angeschuldigter, der in dieser Causa bisher nicht einmal, soweit wir wissen, einen Rechtsbeistand erhalten, was sonst dem schlimmsten Verbrecher nicht einmal vorenthalten wird. Es ist das der Fürst der Hochscholastik des 13. Jahrhunderts: Thomas von Aquin.

Wie dichte Hagelgeschosse prasseln die Vorwürfe und Anwürfe in der Hexenprozeßliteratur auf das 13. Jahrhundert nieder. Während in der neuesten Geschichte der Philosophie das Dunkel über diesem Jahrhundert allmählich sich gehoben hat und ihm auch die Gegner gerechter wurden, Protestanten und Juden es sogar das Säkulum der großen Denker und erstaunlicher Geistesenergie nennen, schwebt dunkle Nacht noch über den Häuptern der vorzüglichsten Forscher auf dem Gebiete der Geschichte des Hexenwahns. Sie vermochten nicht, Schritt zu halten mit dem Fortschritt der Geschichte der Philosophie. Jedermann weiß heutzutage, daß auch die Augustiner des 13. Jahrhunderts fast ohne jede Ausnahme den Engeln und Seelen

die Compositio von Materie und Form zuerteilten wie Petrus Lombardus im vorhergehenden Jahrhundert. Aber Hansen ist das noch unbekannt[1]. Man glaubt sich in den Zeiten von Jakob Brucker zurückversetzt, wenn man Soldan-Heppe noch in seiner neuesten Aufgabe von 1911 Früheren nachsagen hört: „So war das 13. Jahrhundert herangekommen, unter allen Jahrhunderten..... das dümmste, wenn ihm nicht etwa das nächstfolgende den Rang streitig machte[2].“ Es ist in seinen Augen mit seiner Philosophie als Magd der Theologie, mit dem Mirakelwesen des hl. Franziskus das Jahrhundert der „allgemeinen Verdummung[3].“ In der alten Kirche stand der Teufel noch unter Christus, hier siegt der heidnische Dämonismus[4]. Hier in diesem Jahrhundert hat sich nach Hansen in der Scholastik die Theorie gebildet, mit welcher die Kirche den alten Göttern „ausdrücklich reale Existenz und Wirkungsvermögen in der Form von Dämonen“ zugestand[5]. Anfangs des 13. Jahrhunderts, so meint er an anderer Stelle, existierte jener Kollektivbegriff des Hexenwesens noch nicht. Wie hat er sich gebildet? Zwei Faktoren haben im 13. Jahrhundert gearbeitet und ihn begründet: die durch die kirchliche Scholastik theoretisch ausgebildete Dämonologie leistete die wissenschaftliche Theorie, in welcher sie einzelne Teilvorstellungen des Sammelbegriffes wissenschaftlich entwickelte; den praktischen Teil übernahm gleichzeitig die kirchliche Hexenverfolgung[6]. „Die Geißel der Hexenverfolgung ist demnach von der Theologie der christlichen Kirche gepflogen worden[7].“

Der Hauptschuldige aber ist offenbar **Thomas von Aquin**. Bei Hansen ist Roger Bacon, „der glänzende Vorläufer der modernen Wissenschaft“, in höchster Gunst. Er ahnt kaum, daß das der abergläubigste und einseitigste Anhänger eines blinden Autoritätsglaubens unter allen großen Scholastikern des 13. Jahrhunderts war. Albert

[1] 182.
[2] I 160.
[3] I 161.
[4] I 167—168.
[5] 22.
[6] 144—46.
[7] 535.

d. Gr. kommt noch ziemlich glimpflich durch. Mit dem Thomismus beginnt die drohende Gefahr[1]. Auf Thomas werden jene Klagen über die wissenschaftlich-spekulative Begründung und Ausgestaltung des Dämonismus speziell hinbezogen[2]. Gegen Zweifler tritt der streitbare Thomas für die Möglichkeit der Teufelsbuhlschaft ein[3]. Wesentlich nicht anders denkt hierüber Soldan-Heppe. Hier fehlt es nicht an leidenschaftlichen Akzenten, die ihm vermutlich Hoensbroech, den er heranzitiert, inspiriert hat. Im 12. Jahrhundert hatte Johannes von Salisbury die Strigae und alles, was damit zusammenängt, als boshafte Täuschung des Teufels erklärt (Policraticus col. 1622 II 17). Im Gegensatze dazu verkündet nun Thomas, daß es „ein Irrtum sei, wenn man den Dämonenglauben aus Illusionen und die Malefizien aus dem Unglauben herleiten wolle, indem es wirklich ein unter dem Teufel als seinem Oberhaupte stehendes Dämonenreich gebe und daß der Teufel . . . Macht besäße, böse Wetter zu machen . . .[4]“. Und Thomas ist — das hebt er triumphierend hervor — „der angesehenste Lehrer des Ultramontanismus“. „Er ist Kirchenlehrer“ und „Kirchenvater“ — wer staunt nicht über diese Neuigkeit: Thomas Kirchenvater! — „er ist der englische Lehrer“ — „der Fürst der Theologen“ — „der princeps et magister omnium“ usw[5]. Weiter soll Thomas indirekt auch der Lykanthropie das Wort geredet haben[6]. „Thomas von Aquino — so sagt er an anderer Stelle auf Quodl. IV q. 9 sich stützend — gestattet schließlich sogar den Besitz magischer Kenntnisse als unsündhaft, sofern man sie nicht zur Ausübung, sondern zur Wiederlegung der Magie anwenden.

---

[1] Das. 150—51.

[2] Das. 173—76.

[3] Das. 185—86; Soldan-Heppe I 124.

[4] I 122—24. Diese Gegenüberstellung des Johann von Salisbury und Thomas enthält mehrere Unwahrheiten: sie läßt durchblicken, wie wenn Thomas den Strigae reale Bedeutung gegeben hätte; weiter, wie wenn Johannes von Salisbury das Maleficium nicht angenommen hätte. Alles das ist Unwahrheit. Ironie des Schicksals! Nach Hansen selbst (140) hat Johann von Salisbury sogar die Tierverwandlung angenommen, die Thomas ablehnt, wie wir sehen werden. So macht man Geschichte!

[5] Das. I 124.

[6] Das. I 178.

will[1]." Weitere Anklagen werden wir später noch hören, um sie näher zu prüfen.

Das Gesagte genügt inzwischen vollends, um einzusehen, daß die Anschuldigungen, welche gegen die Hochscholastik des 13. Jahrhunderts vorliegen, viele, schwere und verschiedene sind. Es ist aber daraus ebenso klar ersichtlich, daß sich schließlich all diese Anklagen zu der einzigen Hauptanklage verdichten: in der Dämonologie des Thomas von Aquin, des Führers der Hochscholastik, liegt spekulativ wissenschaftlich die spätere machtvolle Entwicklung des Teufelsglaubens und mit ihr die verschiedenen Teilvorstellungen des Kollektivbegriffes des Hexenwahns begründet. Das ist die Ansicht Hansens sowohl als Soldan-Heppes und von Schieß, der Hansen folgte[2].

Thomas von Aquin.

Vorerst einige orientierende Bemerkungen!

Die Dämonologie galt in der Kirche immer als eine eminent theologische Frage. Als solche mußte sie ihre Lehrsätze und Schlüsse immer auf der Heiligen Schrift und der Tradition der Kirchenväter aufbauen. Was berichtet uns nun die Heilige Schrift in kurzen, wesentlichen Zügen? Einstens waren die Dämonen Engel (Joh. 8, 44). so daß es keine Teufel gab. Als Engel sündigten sie gegen Gott (II. Petr. 2, 4) mit Luzifer an der Spitze (Apoc. 12, 7) in großer Zahl — von Legion ist die Rede (Marc. 5, 9; Luc. 8, 10). Je nach dem Grad der Bosheit und der früheren Geistesvollkommenheit kann von einer Unterordnung der Teufel gesprochen werden: „in principe daemoniorum ejicit daemones" (Matth. 9, 34; 12, 24; Marc. 3, 22; Luc. 11, 15). In diesem Sinn ist von einem Dämonenreich die Rede. Der Teufel kann zur Täuschung sogar die Gestalt eines Luftengels annehmen (II. Cor. 11, 14). Die Realität seines boshaften, schädigenden Einflusses auf den Menschen ist sicher, denn: er hat den ersten Menschen zur Sünde verführt (Gen. 3, 1), hat Christus versucht (Matth. 4, 1), er

---

[1] Das. I 179.

[2] Hansen, Einl. VI; Soldan-Heppe I 178; Schieß l. c. 12. Vergl. dazu auch Janssen-Pastor V 531 Anm. 2.

verblendet den Geist (II. Cor. 4, 4), hat Judas zum Verrat verleitet (Joh. 13, 2), säet Unkraut unter den Weizen (Matth. 13, 39), hat Sara an der ehelichen Gemeinschaft gehindert (Tob. 7, 11; 12, 14), geht herum wie ein brüllender Löwe (I. Petr. 5, 8). Kaum vor etwas wird im Neuen Testament häufiger gewarnt, als vor den Schlingen des Teufels (I. Petr. 5, 8; I. Tim. 6, 9; Ephes. 6, 12); und wohl keine Heilung, die der Heiland vorgenommen, ist so häufig wie jene von der teuflischen Besessenheit[1]. Weil der Teufel seiner Natur nach ein erhabener Geist ist, vermag er vieles von der Zukunft zu erkennen, was dem niedrigeren Menschen unmöglich ist; wer nun mit Hilfe des Teufels solche Erkenntnisse sich zu verschaffen bestrebt ist, treibt Wahrsagerei — divinatio. Wieder vermag der Teufel aus demselben Grunde viel Wundersames — mirabilia — hervorzubringen, zu was Menschenmacht unzulänglich ist. Wer mit Hilfe des Teufels dasselbe hervorzubringen sucht, treibt Zauberei. An der realen Möglichkeit teuflischen Mitwirkens mit Menschen zweifelt die Heilige Schrift nicht. Sie nennt tatsächliche Zauberer — Simon Magus (Apgsch. 8, 9) und Elymas (ib. 13, 18). Sie weist bei Isaias (28, 18) auf tatsächliche Bündnisse hin zwischen Menschen und Teufel: „Pactum vestrum cum inferno non stabit." Paulus warnt ausdrücklich vor solchen Bünden und Verhältnissen (I. Cor. 10, 20), die bis zur Anbetung des Teufels (Apoc. 9, 20) und Opferspende an ihn führen können (I. Cor. 10, 20). Sie verdammt die Zauberei in ihren verschiedensten Formen als Greuel vor dem Herrn (Deut. 18, 10—14) und belegt sie mit der Todesstrafe: „Die Zauberer sollst du nicht leben lassen" (Exod. 22, 18).

Diese realistische Auffassung der Zauberei mit den auf sie gesetzten Strafen, wie sie sich hier aus der Heiligen Schrift geschildert vorfindet, verurteilt Hansen aufs schärfste. Schon das ist ihm „Zauberwahn". Jede Religion ist für ihn überhaupt eine Quelle von Zauber und Hexenwahn[2]; die christliche hat in der Kulturgeschichte den größten und gräßlichsten hervorgebracht[3]. Das große Ver-

[1] Matth. 12, 24; 12, 27—28; 8, 16; Marc. 1, 34; 1, 39; 6, 13; 16, 9; Luc. 4, 35; 4, 41; 8, 2; 8, 33.
[2] 1—2.
[3] Das. 3.

hängnis des Christentums bestand darin, daß es aus dem von persischen Einflüssen durchsetzten Judentum die Vorstellung von einem schädigenden Teufel herübernahm[1]. Damit war der Zauberwahn gegeben und ihm huldigten und huldigen noch alle, die an dieser christlichen Lehre festhielten und festhalten[2]. Daher Hansens unaufhörliche Klagen über die Theorien, welche Kirchenväter und Scholastiker über Engel und Dämonen aufgestellt[3]. Sie existieren faktisch gar nicht und infolgedessen gibt es keinen real begründeten Zauber.

Die Kirche hat selbstverständlich diese Stellung nie geteilt. Sie wird ihn auch nie teilen, solange sie sich nicht selbst aufgibt und das wird sie auch nicht tun. Sie hat daher, gestützt auf die Heilige Schrift, je weder an der realen Möglichkeit der Zauberei noch an der Verderblichkeit derselben rütteln lassen. Auf diesem kirchlichen Boden steht Thomas von Aquin, der Fürst der Scholastiker. Die Frage, um die sich hier alles dreht, ist nicht, ob Thomas die reale Möglichkeit der Zauberei überhaupt verfochten habe, sondern in welchem Grade, in welchem Sinne.

Auf den ersten Blick möchte dem Leser die soeben entwickelte Skizze der Schriftdämonologie überflüssig erscheinen. Es ist aber nicht so. Sie hat uns den Begriff der Wahrsagerei und Zauberei kurz vor Augen geführt. Sie hat uns veranlaßt, den Standpunkt der Kirche und des hl. Thomas klarer und genauer zu präzisieren. Sie wird für uns auch im weiteren insofern wegleitend sein, als wir bei den kommenden Ausführungen stetig zwei Fragen vor Augen haben werden: 1. Inwieweit ist Thomas in seiner Dämonologie über die Schriftdämonologie und die daran sich anschließenden Ausführungen der hl. Väter hinausgegangen? Was hat er sachlich Neues vorgetragen? Das bedeutet einen Blick von Thomas zurück auf die Quellen, aus denen er geschöpft. 2. Wie verhält sich seine Dämonologie zu dem oben entwickelten Zauberwahnbegriff des 15., 16. und 17. Jahrhunderts? Decken sie sich gegenseitig oder aber nicht? Das soll unseren Blick von Thomas vorwärts

[1] Das. 12.
[2] Das. Einl. VII.
[3] Das. 173.

wenden. Beides zusammen fortwährend in Betracht ziehend, wird es uns ermöglicht, die Stellung des Aquinaten zum Hexenwahn genauer und zuverlässiger zu bestimmen.

I.

Thomas und das Dämonenreich.

Alle Achtung vor den reichhaltigen, gründlichen, teilweise glänzenden Forschungen, die ein Soldan-Heppe und vor allem ein J. Hansen über die Geschichte der Hexenprozesse unternommen haben und die vielen wichtigen Resultate, welche sie auf diesem Gebiete uns zurückgelassen haben. Ehre, wem Ehre gebührt! Aber es ist tief zu bedauern, daß sie die Dämonologie der Hochscholastik, besonders die von ihnen viel geschmähte des Aquinaten nicht mit dem gleichen Ausmaß gründlichen Quellenstudiums bedachten. Das gilt vornehmlich von Soldan-Heppe, der verschwindend wenige und wenig wichtige Quellen anführt. Viel zahlreicher sind die Belege bei Hansen. Aber weder die Zahl noch die ihnen zugeschriebene Beweiskraft offenbaren eine gründlichere, umfassendere Quellenkenntnis. Am wenigsten sind sie geeignet, von der thomistischen Dämonologie, die der Verfasser direkt und indirekt so scharf angreift, ein Gesamtbild zu bieten. Was sie uns bieten, ist eher ein Zerrbild. Auf Hansen hindeutend, hat Janssen-Pastor zutreffend gesagt: „Sehr schlecht kommen die Scholastiker weg, die das eigentliche Fundament für den den späteren Hexenprozessen zugrunde liegenden Hexenbegriff gelegt haben sollen und in einer Weise behandelt werden, daß man glauben könnte, die Folianten ihrer Werke seien mit nichts als mit Hexenaberglauben angefüllt[1]!"

Und doch nimmt in den Werken des hl. Thomas die Dämonologie einen verschwindend kleinen Raum ein. In dem ersten Teil seiner Summa theologica, wo die Lehre über die Dämonen ex professo hineingehört und auch faktisch in ihrer dogmatischen Konstruktion hineinbezogen wird, widmet er der Gottes- und Schöpfungslehre 49 Quästionen, der Engellehre 19, der Anthropologie 31 und der Dämonologie bloß 3 kleinere Quästionen. In

[1] V 533 Anm.

den vier Büchern der Summa contra Gentes, die über 450 Kapitel umschließt, haben nicht ein Dutzend Kapitel mit der Dämonologie direkt etwas zu tun. In den groß angelegten Quaestiones disputatae, die gegen 400 Artikel enthalten, sind es kaum mehr als 20 Artikel, die sich direkt auf die Dämonologie beziehen. Interessant mag es jedenfalls dem Leser vorkommen, daß Thomas von Aquin von den 16 Quästionen De Malo nur eine ausschließlich der Dämonologie widmet, der ganze lange Traktat, der über 180 Artikel umfaßt, weist der Dämonologie nicht mehr als zirka 20 Kapitel zu. Und doch handelte er hier gerade über das „Übel". Offenbar lebte Thomas noch nicht in jener Geistesverfassung einer späteren Zeit, wo Luther, wie Tiefenbach bezeugt, in seinen Katechismen mehr vom Teufel handelte als von Christus[1]. Doch hüten wir uns, diesen rein statistischen Angaben über den äußeren Umfang der thomistischen Dämonologie zu viel Bedeutung beizumessen.

Den Geist dieser Dämonologie wollten wir hier vor allem näher ins Auge fassen.

Die Vorstellung, als wäre die Hölle ein Reich, in welchem der Teufel als Fürst der Finsternis und Prinzip des Bösen, von Gott und dem Himmel fast wie unabhängig, mit souveräner Macht die Seinigen regierte, schaltete und waltete, die sichtbare Natur verwüstend, Tiere und Menschen machtlos quälend, erhielt häufig in den verschiedenen Jahrhunderten zahlreiche abergläubische Anhänger unter dem gewöhnlichen Volke. Dieser verhängnisvolle „Dämonismus", der den Teufel fast wie zum Zentrum des wenigstens praktischen Glaubensbekenntnisses macht und alles um ihn wie einen „Gott" konzentriert, hat in den traurigen Jahrhunderten des großen Zauberwahns tatsächlich vielfach regiert. Es war eine Zeit der „Gottvergessenheit". Geschichtlich läuft dieser Teufelswahn immer zurück auf jene gnostisch-manichäische Lehre vom Doppelprinzip, einem Prinzip des Guten und einem absoluten unabhängigen Prinzip des Bösen. Wie diese Lehre anfangs des 13. Jahrhunderts durch die Waldenser und Albigenser große Massen des christlichen Volkes betörte, ist bekannt und selbst Soldan-Heppe bekennt, daß diese verhängnisvollsten

[1] Vgl. Janssen-Pastor 571 Anm.

Irrtümer zur Einführung ständiger Inquisitionsgerichte führte[1].

Niemand hat im spekulativen Teil seiner Dämonologie diese Afterauffassung der wahren Dämonologie schärfer und logisch-konsequenter bekämpft als Thomas von Aquin.

Es gibt nur ein einziges göttliches Wesen nach Deut. 6, 4: „Unser Herr, unser Gott ist ein einziger Herr" (I q. 9 a. 3). Es gibt kein höchstes Prinzip des Bösen (I q. 49 a. 3), wie die Manichäer fälschlich und im Widerspruch zur Heiligen Schrift behaupteten (I q. 63 a. 4). Allerdings war der Teufel einst ein Engel (II—II q. 165 a. 1); aber auch die Engel waren nicht von Ewigkeit, denn Gott allein ist von Ewigkeit (I q. 61 a. 2). Gott hat auch sie erschaffen als reine Geister: „Der du machst deine Engel als Geister" Ps. 103, 4 (I q. 50 a. 1). Da nur Gott sein Sein ist, in allem übrigen aber Wesenheit und Existenz unterschieden sind, ist auch der Engel geschaffen, hat ein empfangenes Sein (I q. 61 a. 1).

Und weil der Engel seiner Natur nach ein kreatürliches Sein besaß, konnte er fallen (I q. 62 a. 8 ad 2) und es sind deren tatsächlich gefallen, „denn in seinen Engeln fand Gott Bosheit" Job 4, 18 (I q. 63 a. 1). Es waren ihrer viele, wie Matth. 25, 41 sagt (I q. 63 a. 8), die, wie schon Augustin gelehrt, aus Hochmut fielen (I q. 63 a. 2; C. G. III c. 109), weil sie sein wollten, wie Gott (I q. 63 a. 3; De Malo q. 16 a. 3). Der Willensrichtung nach für alle Ewigkeit gottlos und verdorben (I q. 64 a 2), sind die Dämonen ihrer geistigen Natur nach nicht, wie die Manichäer behaupteten (C. G. III c. 107) schlecht, weil ein geistiges von Gott erhaltenes Sein überhaupt nicht schlecht sein kann (I q. 163 a. 4), denn er hat nach I. Tim. 4, 4 und Gen. 1, 31 alles gut gemacht (C. G. III c. 107) und auch für den Teufel gilt Ezechiels Wort „in den Freuden des Paradieses Gottes bist du gewesen" 28, 13 (De Malo q. 16 a. 2). Hier hat auch die Macht der Sünde und des Bösen im von Gott erhaltenen Sein ihre unübersteigbare Schranke selbst im Teufel. Und daher kann sie ihm ebensowenig seine natürliche, d. h. aus seiner unversehrten geistigen Natur quillende Erkenntnis weder rauben noch schwächen (I q. 64 a. 1); und sie ist wunderbar

[1] I 139.

jene Erkenntnis, viel erhabener als die menschliche, weil seine geistige Natur erhabener ist (De Malo q. 16 a. 6; I q. 64 a. 1 ad 3). — Wie hat hier Thomas im engsten Anschluß an die Heilige Schrift Schritt für Schritt mit unerbittlicher Logik, gegen den manichäischen Dualismus, gegen jenen späteren Dämonismus und Sündenpessimismus zur Zeit Luthers alles Seiende auf Gott, das einzige höchste Prinzip zurückgeführt und dem Bösen und der Sündenmacht selbst im Teufel unüberwindliche Schranken gesetzt!

Er kennt deshalb auch kein Dämonenkönigreich. Die Hölle ist eine Provinz des göttlichen Reiches, der göttlich ordnenden und regierenden Justiz. Gewiß gibt es auch im Reiche der Dämonen eine Hierarchie, Rangordnungen, Unterordnungen nach Sein und Tätigkeiten, denn auch Paulus spricht Ephes. 6, 12 von Principes und Potestates der Finsternis, gegen die wir den Kampf zu führen haben. Aber sie ist nicht vom Teufel als Herrscher seines Reiches, sondern von Gott (I q. 109 a. 1 ad 2; Sent. II d. 6 q. 1 a. 4); sie ist verankert in den von Gott empfangenen verschiedenen Graden des geistigen Seins der Dämonen (I q. 109 a. 2) und den strafenden Normen seiner alles beherrschenden Justiz „super justitia Dei cuncta ordinantis“ (ad 1um) und selbst die Unterordnung der Dämonen in der Hölle ist mehr zu ihrer Pein, als zum Vorteil „praeesse in malis est esse magis miserum“ (ad 3um).

Notgedrungen müssen wir schon hier einige allgemeinere Prinzipien aus der thomistischen Dämonologie über das Wissen und die Macht der Dämonen heranziehen, um ihre absolute Abhängigkeit von Gott ins richtige Licht zu stellen.

Weil die Dämonen nur kreatürliches Sein besitzen, vermögen sie das noch nichtseiende Zukünftige unmöglich zu erkennen (De Malo 16, 7) und können daher auch nicht wahrhaftig weissagen (C. G. III c. 154), denn das ist Gottes Sache allein „est Dei proprium“ gemäß Is. 41, 23: „Kündiget, was in Zukunft kommen wird, dann wissen wir, daß Ihr Götter seid“ (II—II q. 95 a. 1). — Dem Aquinaten sind also die Dämonen keine Götter! — Wiederum weil sie kreatürliches Sein haben, können sie keine wirklichen Wunder wirken (I q. 114 a. 4); da Paulus nicht einmal

dem Antichrist diese Macht zugesteht in II. Thess. 2, 9, kommt sie auch keinem Dämon zu, weil sie zur ausschließlichen Machtsphäre Gottes gehört (De Pot. q. 6 a. 5). Selbst die inneren, freien Gedanken des Menschen vermögen sie nicht zu erkennen (De Malo q. 16 a. 8), denn das eigentliche Innere des Menschen schaut Gott allein „interiorem hominis conditionem solus Deus novit“ (I q. 114 a. 2 ad 2).

Wie weit war Thomas noch entfernt von dem Geiste jener traurigen späteren Zeit, die dem Teufel vielfach in maßloser Übertreibung alles Böse und Sündhafte zuschrieb und seiner schauerlichen Machtfülle gleichsam den Menschen überantwortete[1]. Gott gestattet dem Teufel allerdings, den Menschen zu seinem eigenen Heile zu versuchen (I q. 64 a. 4). Und obgleich der Teufel seinerseits nur aus Bosheit und um den Menschen zum Falle zu bringen, ihn versucht (I q. 114 a. 2), so überwacht Gott doch zugleich die Versuchung und leitet sie zum Heile des Versuchten „Impugnatio quidem ipsa ex daemonum malitia procedit . . . sed ordo impugnationis ipsius est a Deo, qui ordinate novit malis uti, ad bona ea ordinando“ (I q. 114 a. 1). Gott ist es auch, der dem Versucher die Schranken setzt „Non tamdiu homines diabolus tentat, quamdiu vult, sed quamdiu Deus permittit“ (I q. 114 a 5). Nicht alle Versuchungen rühren vom Teufel her und folgerichtig sind auch nicht alle Sünden eine Folge der Versuchung des Teufels (I—II q. 80 a. 4), da das Fleisch und die Welt aus sich schon Versuchungen bereiten (Opusc. V. VI.) und der freie Wille ohne Anfechtung des Teufels zur Sünde sich entscheiden kann. Nur indirekt, „occasionaliter“ ist der Teufel die Ursache aller Sünden, insofern er zur ersten Sünde Adams versuchte, der dann alle anderen folgten (I q. 144 a. 3; De Malo q. 3 a. 5). Gewiß sind die Mahnungen I. Petr. 5, 8, 9: „Seid nüchtern und wachet, denn euer Widersacher, der Teufel geht umher wie ein brüllender Löwe . . . dem widerstehet standhaft im Glauben“ und jene andere des hl. Jakobus 4, 7: „Unterwerfet euch also Gott, widerstehet dem Teufel, so wird er von euch fliehen“, wohl zu beherzigen. Aber gerade sie beweisen, daß der Teufel den Menschen zu keiner Sünde zwingen kann, denn sie hängt vom

[1] Vgl. Janssen-Pastor V 575.

freien Willen ab (I—II q. 80 a. 3) und der ist nicht in der Macht des Teufels (De Malo q. 3 a. 3).

So viel in wenigen Strichen über das Dämonenreich bei Thomas! Wenn diese allgemeinen Prinzipien der thomistischen Dämonologie mit der in der Heiligen Schrift niedergelegten, auf die er sich fortwährend beruft, nicht Punkt für Punkt übereinstimmten, möge man es beweisen. Ob sie mit jenem späteren Hexenwahnbegriff, der vom manichäischen Dualismus beeinflußt, den Teufel zu einem schrankenlosen Herrscher des Dämonenreiches und zum Urheber alles Bösen und grausamen Tyrannen der Menschheit machte, übereinstimmen, das mag der Leser entscheiden. Hansen hat der Kirche, als der angeblichen Hauptförderin des Hexenwahns, den schweren Vorwurf gemacht, sie hätte die Dämonen zu **Göttern** gemacht und in ihnen den alten Göttern wieder reale Existenz zuerteilt[1]. Bei Thomas ist der Teufel **sicher kein Gott** und die **Teufel keine Götter**[2], **sondern unglückselige, von der strafenden Hand Gottes betroffene kreatürliche Wesen!**

II.

Thomas und das Dämonenwissen.

Vom Sein eines jeglichen Dinges hängt die Art und Vollkommenheit seiner Tätigkeit ab. Da nun das natürliche Sein der Dämonen — ihre Natur — nur ein kreatürliches ist, ist auch ihr Wissen, insoweit es aus den ihrer Natur entsprechenden Kräften hervorgeht, nur ein **geschöpfliches.** Gewiß kann ihnen Gott auch Höheres offenbaren, wie dem Menschen. So hat er, wie es Num. 22, 37 heißt, Balaam, trotzdem er ein Seher der Teufel war, sich geoffenbart, denn Gott bedient sich auch der Bösen zum Guten (II—II q. 172 a. 6 ad 14). Aber in dem Fall haben sie eben das höhere Wissen nicht aus sich, sondern von Gott. Gott allein ist der wahre Urheber der Prophetie dem Worte Petri II 1, 21 gemäß „Noch nie wurde eine Weissagung durch menschlichen Willen hervorgebracht, sondern heilige Menschen Gottes haben getrieben

---

[1] 22.

[2] Außer II—II q, 95 a. 1, welche Stelle wir oben zitiert, sagt er in Sent. II dist. 7 q. 3 a. 1 wörtlich: „Respondeo dicendum, quod circa hoc potest esse duplex error. Unus fuit Gentilium, qui credebant daemones, quorum virtute magi operabantur, deos esse!“

vom Heiligen Geiste geredet“ (II—II q. 172 a. 1). Daher „Cognitio futurorum propria est Dei secundum illud Is. 41, 23: Annuntiate, quae ventura sunt et dicemus, quod dii estis vos“ (De Malo q. 16 a. 7). Die Dämonen sind daher keine wahren Propheten „Maligni autem spiritus . . abutuntur prophetica praenuntiatione, non quidem vere prophetando“ (C. G. III c. 154). Unermüdlich betont Thomas diesen so streng auf die Heilige Schrift gestützten Satz in den verschiedensten seiner Werke: II—II q. 172 a. 5; ib. q. 95 a. 1; C. G. III c. 154; De Malo q. 16 a. 7; Sent. II. d. 7 q. 2 a. 2. Und auch der theologische Grund, den er dafür anführt, ist wesentlich in allen Werken und Quellen derselbe: Die futura haben nämlich, insofern sie bloß futura sind, noch kein eigenes Sein; sie können also auch nicht in ihrem eigenem Sein — in seipsis — erkannt werden; wer immer also die Gegenstände nur nach den Differenzen der Zeit, nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erkennt, der vermag das Künftige nicht in sich zu erfassen, weil es noch gar nicht ist. Und diese Erkenntnisweise ist jeder Kreatur eigen „talis autem est omnis cognitio creaturae“; nur Gott, dem alles Sein, ohne Unterschied der Zeiten, zugleich gegenwärtig ist und der alles, je nachdem es war oder sein wird, im gleichen Akte zugleich schaut, kann also das Zukünftige in sich selbst schauen. Er allein ist also der Urheber der wahren Prophetie[1]. Die Dämonen können deshalb, weil sie Kreaturen sind, nicht im eigentlichen Sinne aus sich prophezeien (II—II q. 172 a. 5).

Ihr kreatürliches Wissen schließt aber anderseits dennoch nicht ein natürlich **übermenschliches** Wissen aus. Im Gegenteil! Kraft ihrer wunderbaren geistigen Engelnatur, die auch die Sünde nicht zerstörte (C. G. III c. 107), besitzen sie eine Erkenntnis, die weit über der menschlichen steht (II—II q. 172 a. 5), durch die Erhabenheit ihrer Natur „per subtilitatem naturae suae“ (Sent. II. d. 7 q. 2 a. 1), durch den Scharfsinn ihres Verstandes, aber auch durch ihre lange Erfahrung (ib. u. Comm. in Is. c. 3). Dadurch sind sie imstande, dem Menschen wunderbar Erscheinendes und wirklich Wahres zuzuerkennen, was er zu erfassen nicht imstande ist (C. G. III c. 154).

[1] De Malo q. 16 a. 7; dasselbe in den anderen oben angeführten Quellen.

Das gilt auch in bezug auf das Zukünftige. Das Zukünftige in sich ist zwar jeder Kreatur, Engel, Teufel und Mensch, absolut unzugänglich. Aber in seinen Ursachen, „in suis causis" suchen wir es zu ergründen (Sent. II. d. 7 q. 2 a. 1). Allerdings ist diese Kenntnis des Künftigen schon deshalb unvollkommen, weil wir hier nicht das Zukünftige als solches, sondern nur die gegenwärtige Hinordnung der Ursache zu der hervorzubringenden Wirkung erfassen (De Malo q. 16 q. 7). Aber überall da, wo es sich um notwendig wirkende Ursachen handelt, d. h. solche die notwendig und immer — ex necessitate et semper — eine bestimmte Wirkung hervorbringen, ist Sicherheit der Erkenntnis des Zukünftigen möglich. So künden die Astrologen die Sonnenfinsternisse mit Sicherheit voraus (II—II q. 95 a. 1). Bei Engeln und Dämonen ist diese Kenntnis wegen ihres natürlichen Scharfsinnes weit sicherer als bei den Menschen, weil sie die Kraft der Ursachen viel tiefer erfassen (De Malo q. 16 a. 7; Sent. II d. 7 q. 2 a. 2). Andere Ursachen sind gewöhnlich „ut in pluribus", aber doch nicht immer, eine bestimmte Wirkung hervorbringend. Hier ist Sicherheit ausgeschlossen. Die Kenntnis des Zukünftigen mag in diesem Fall einer mehr oder weniger wahrscheinlichen Mutmaßung — conjecturalis — bestehen; jedenfalls ist auch diese bei den Engeln und Dämonen zuverlässiger als bei den Menschen (De Malo q. 16 a. 7). Noch problematischer ist die Erkenntnis jener Wirkungen, die das Resultat mehrerer zufällig zusammenwirkender Ursachen sind. In diesem Sinne verkünden die Astrologen künftige Wetter und Winde. Auch diese Erkenntnis des Zukünftigen ist bei den Dämonen sicherer, weil sie den Einfluß der Gestirne auf die irdischen Körper — auf den geistigen Teil des Menschen haben sie keinen direkten Einfluß — besser kennen (C. G. III c. 154). Ganz und gar unzuverlässig ist die Vorherverkündung der Wirkungen jener Ursachen, die in sich indifferent sind zu verschiedenen Wirkungen, wie der freie Wille des Menschen (II—II q. 95 a. 1).

Die Dämonen besitzen demnach von der Zukunft, kraft ihrer geistigen Natur, die uns aus der Offenbarung bekannt ist, ein weit höheres Wissen als der Mensch, ein übermenschliches, wenngleich kreatürliches, insoweit sie nicht etwa von oben göttliche Offenbarungen erhalten

haben. Sie können dieses Wissen den Menschen mitteilen (II—II q. 172 a. 5), wie das bei Balaam, dem Propheten der Dämonen, der Fall war (ib. 6). Sie können den Pseudo-Propheten spielen. Von solchen ist III. Reg. 18, 19 tatsächlich die Rede (II—II q. 172 a. 5). Aber zwischen solchen Pseudopropheten und den wahren Propheten ist der Unterschied groß: jene täuschen sich öfter, haben Gewinn und Irreführung zum Ziele und den Teufel, der häufig selbst täuschen will und selbst getäuscht wird (De Malo q. 16 a. 7 ad 2), zum Urheber; diese sind ganz sicher, bezwecken das Gute und haben Gott zum Urheber dessen, was sie verkünden (Sent. II d. 7 q. 2 a. 2 ad 2).

Damit steht nun die **Wahrsagerei** in engster Verknüpfung. Sie wird im weiteren Sinn auch zur Zauberei gerechnet und hat in der Zeit des Zauberwahnes eine eminente Rolle gespielt. Im engeren, strengen Sinn ist sie von der Zauberei — Magia — allerdings unterschieden, insofern die Wahrsagerei — Divinatio — mit Teufels Hilfe Zukünftiges vorauszusagen sucht, die Zauberei — Magia — mit Teufels Hilfe übermenschliche Dinge hervorzubringen sucht. Zuweilen wird die Wahrsagerei auch auf jede Erforschung von Verborgenem durch Teufels Hilfe ausgedehnt. Im eigentlichen Sinne und so wie sie Thomas nimmt, hat sie es nur mit dem Zukünftigen zu tun (II—II q. 95 a. 1). Wer irgendwie in ein Bündnis mit dem Teufel tritt, um mit seiner Hilfe Zukünftiges zu erkennen, treibt Wahrsagerei. Die Hilfe des Teufels ist ein wesentliches Moment der Wahrsagerei „omnis autem divinatio ex operatione daemonum provenit“ (II—II q. 95 a. 2). Magia und Divinatio haben das Teufelsbündnis gemein. Es ist für beide ein wesentliches Moment. Es ist ein besonderer Stein des Anstoßes für die Ankläger des hl. Thomas und der Scholastik des 13. Jahrhunderts. Wir wollen zur Abklärung der thomistischen Lehre über die Wahrsagerei hier vier Fragen stellen: 1. Worin besteht nach Thomas jener Teufelsbund? 2. Wann ist Wahrsagerei nach seiner Auffassung wirklich vorhanden? 3. Warum ist sie nach ihm schlecht? 4. Woher hat Thomas seine Lehre über Wahrsagerei?

1. „Seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts — sagt Hansen[1] — galt es als wissenschaftlich festgestellt,

[1] 172.

daß die Zauberer allgemein in einem Verhältnis zum Teufel standen, welches Apostasie vom Glauben der Kirche zur Voraussetzung hatte." Es gibt also bei den Scholastikern einen **Teufelsvertrag** und damit meint man einen förmlichen Vertrag[1] zwischen Teufel und Mensch, wo die beiden Kontrahenten, ihre gegenseitigen Verpflichtungen eingehend den Bund schließen. Welche Rolle diese formellen Teufelsverträge wo der Zauberer sogar mit dem eigenen Blute dem Teufel sich verschrieb, in der Hexenwahnzeit spielten, ist bekannt. Sie galten als das formelle Teufelshomagium, das dann besonders auf den Hexensabbaten, nach den Aussagen der Hexen, mit den unflätigsten Zeremonien, die übrigens schon in den altheidnischen Zeiten bekannt gewesen sein sollen, zum Ausdruck kam[2]. Es ist natürlich sehr begreiflich, daß Hansen jenes Pactum der Großscholastiker mit den Teufelsverträgen der späteren „Wahnzeit" in direkte Verbindung bringt. Damit will er die Brücke schlagen von der Hochscholastik des 13. Jahrhunderts zum 15. Jahrhundert hinauf.

Thomas von Aquin — so übrigens auch die anderen Großscholastiker — spricht nun tatsächlich von einem Pactum mit dem Teufel, auf dem Wahrsagerei und Zauberei beruhen. Er betrachtet es als ein „Bündnis". Zwischen Pactum und Contractus (Vertrag) ist ein großer Unterschied[3]. Wie scharf schon die römischen Juristen und nachher die Theologen zwischen „Pactum" und „Contractus" unterschieden, sei hier nur angedeutet. Wir wollen jetzt sachlich untersuchen, was für einen Sinn Thomas seinem „Pactum" gegeben habe, ob es in seinen Augen ein „formeller Vertrag" sei.

Für ihn ist nun schlechterdings jede Inanspruchnahme teuflischer Hilfe, um etwas Künftiges zu erkennen oder zu tun, ein solches Pactum

---

[1] Das. 167.

[2] Soldan-Heppe I 145—48.

[3] Thomas gebraucht regelmäßig das Wort „Pactum", so II—II, q. 95 in den folgenden Artikeln; ebenfalls Sent. II d. 7 q. 3 a. 2; I q. 117 a. 3; De Sortibus c. 5; nur De Malo 16 a. 9 ad 11 spricht er von „contracti privati" und I q. 110 a. 4 nennt er jenes pactum „quasi quendam contractum" (ad 2). Das letztere beweist klar, daß er unter Pactum nicht einen formellen Vertrag verstehen wollte. Hansen hat (171) diese Quellen mit ganz ungenauen Zitationen auch angegeben.

„cum aliquis assumit auxilium daemonum ad aliquid faciendum vel cognoscendum“ (II—II q. 95 a. 2). Offenbar ist hier von einem formellen Vertrage gar nicht die Rede! Die bloße Anrufung des Teufels ist ihm ipso facto das Pactum ohne jede weitere Abmachung. Wie wenig Thomas mit seinem „Pactum“ an einen eigentlichen Vertrag gedacht habe, erhellt weiter aus seiner Unterscheidung zwischen ausdrücklichem und stillschweigendem Bündnis mit dem Teufel, pactum expressum und tacitum:

a) Wird die Hilfe des Teufels, um etwas Künftiges zu erkennen, ausdrücklich angerufen, so haben wir das Pactum expressum „expresse daemones invocantur ad futura manifestanda“ (ib). Dieses Pactum, sagt er, ist viel schwerwiegender als das stillschweigende (ib. 3 ad 1). Die Wahrsagerei mit ausdrücklicher Anrufung des Teufels enthält eine ganze Reihe verschiedener Arten, z. B. das „Praestigium“, die Teufelserscheinung, wenn der Teufel selbst erscheinend Zukünftiges kündet; die Traumdeuterei, wenn er in Träumen Verborgenes offenbart; die Nekromantie, wenn er angeblich Tote sprechen läßt; der Pythonismus, wenn er Besessene reden läßt (II—II q. 95 a. 3).

Wie wenig diese Anrufung des Teufels an sich mit einem Vertrage zu tun hat, leuchtet daraus ein, daß sie ohne irgendeine Beantwortung des Teufels stattfinden kann und dennoch gehört sie auch dann zur Sünde der Wahrsagerei!

b) Noch klarer springt dasselbe in die Augen beim Pactum tacitum, dem stillschweigenden Teufelsbündnis, wo der Teufel ungerufen menschlichen, leichtfertigen, gefährlichen und eitlen Zukunftsschnüffeleien sich beigesellt: „daemones ingerunt se vanis inquisitionibus futurorum ut mentes hominum implicent vanitate“ (II—II q. 95 a. 2). Es handelt sich hier oft um futura, welche der Mensch selbst zu erkennen nicht vermag, wohl aber der Teufel kraft seiner höheren Kenntnis (ib. 3). Hier vertritt das leichtfertige Benehmen des Menschen die Stelle der Anrufung des Teufels. Hierher gehört z. B. die Wahrsagung aus dem Vogelflug — Augurium; die Sterndeuterei hinsichtlich freier menschlicher Handlungen — Astrologia judiciaria (II—II q. 95 a. 3. 5. 7).

Was Thomas also unter diesem „Pactum“ versteht, hat nichts mit einem formalen Vertrage zu tun, nichts mit

dem formellen Teufelsvertrag des Hexenwahns, den nach Hansen Thomas schon wissenschaftlich ausgebildet haben soll. Deshalb nennt er das Pactum selber nur einen „quasi quendam contractum“ (I q. 4 a. 4 ad 2). Diese direkte oder indirekte Anrufung des Teufels in der Wahrsagerei und Magie bedeutet nichts anderes als ein Bündnis mit dem Teufel im Sinne der Anhängerschaft, der Gemeinschaft, Parteizugehörigkeit, der Genossenschaft mit dem Teufel, des Abfalles von Gott, vor dem Paulus I. Cor. 10, 20 warnt mit den Worten: „Ich will aber nicht, daß Ihr Gemeinschaft habt mit den Teufeln. Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Teufel.“ Und daß Thomas in diesem Sinne sein Pactum genommen, beweist De Sortibus c. 5, wo er mit Berufung auf die Stelle bei Paulus das Pactum in diesem Sinne interpretiert: „manifestum est, quod nulli Christiano licet aliquod pactum societatis cum daemonibus habere. Dicit enim Apostolus I. Cor. 10, 20 Nolo vos socios fieri daemoniorum: ad quam societatem pertinent non solum manifestae daemonum invocationes, quibus nigromantici utuntur sed etiam quaecumque occulta pacta cum daemonibus inita“[1]. Im gleichen Sinne spricht Isaias 28, 15 von einem Pactum des Volkes mit der Hölle, der mit einem formellen Vertrag zwischen Volk und Teufel offenbar nichts zu tun hatte. Der Prophet wollte mit jenem Bündnis nur den Abfall des Volkes von Gott und die Parteinahme desselben für den Teufel brandmarken. Und nun gerade im Sinne jenes Paktes bei Isaias, interpretiert Thomas auch sein Pactum (II—II 95 a. 4). Dem Aquinaten besteht das Teufelsbündnis, das in jeder Wahrsagerei und Zauberei vorhanden ist, ipso facto ohne weiteres in der direkten oder indirekten Anrufung des Teufels. Damit gesellt sich der Zauberer, von Gott abfallend, zum Teufel und gehört zu seinen Anhängern und Parteigängern. Auch Augustin spricht De Doctrina christiana (II 23. M. P. L. XXXIV 53) von diesem Pactum. Wie Thomas erklärt er jene Teufelsbündnisse im Anschlusse an I. Cor. 10, 20 als „quasi pacta quaedam infidelis et dolosae amicitiae“; das „quasi pacta“ zeigt klar genug, daß auch er nicht an „formelle Verträge“ dachte und das „infidelis et dolosae

[1] Im gleichen Sinn Comm. in I Epist. Cor. lect. V.

amicitiae" weist darauf hin, daß in jener Anrufung selbst der Abfall von Gott zum Teufel, also das Pactum bestehe. Merkwürdigerweise beruft sich nun Thomas bei der Erklärung seines Pactums präzis auch wieder auf jene Stelle Augustins (De Sortib. c. 5). Jene Interpretation Augustins ging später im 12. Jahrhundert mit jenen Worten „quasi pacta" in Gratians Dekretum, also in die kirchliche Rechtssammlung über (Caus. XXVI q. II c. 6).

Kurz zusammengefaßt: Der Begriff der Wahrsagerei und Zauberei hat bei Thomas mit einem formellen Teufelsvertrag gar nichts zu tun. Er hat daher jenen formellen Teufelsvertrag des späteren Zauberwahnbegriffes auch nicht wissenschaftlich vorgebildet. Sein Pactum ist ein Bündnis mit dem Teufel, das in nichts anderem besteht, als in der direkten oder indirekten Anrufung des Teufels selbst, wodurch der Zauberer zu den Anhängern und Parteigängern des Teufels sich bekennt. Diesen Begriff hat Thomas aus der Heiligen Schrift geschöpft, aus den gleichen Stellen wie Augustin, von dem er ins Dekretum Gratians überging.

2. Damit haben wir uns die Beantwortung der zweiten Frage: Wann ist Wahrsagerei nach Thomas vorhanden, außerordentlich erleichtert. Natürlich handelt es sich hier nicht um eine kasuistische, sondern eine prinzipielle Lösung der Frage.

Es ist dem Menschen nicht verboten, das Zukünftige zu erforschen. Nicht allein durch Gott kann er es durch eventuelle Offenbarungen erfahren, sondern es ist ihm gestattet, mit eigenen Kräften die Zukunft aus ihren Ursachen soweit als möglich zu erforschen (II—II q. 95 a. 1). Da nun die menschliche Wissenschaft immer eine scientia per causas ist, bleibt ihr der Spielraum, in dem sie sich überhaupt betätigen kann, prinzipiell garantiert. Die Grenze ist da gezogen, wo das Unmögliche beginnt. Unmöglich ist es ihm, das Künftige in sich, d. h. in seiner Gegenwart zu erkennen, weil es überhaupt noch nicht ist; diese Kenntnis kommt Gott allein zu (I q. 95 a. 1); unmöglich ist es ihm, das Künftige sicher oder auch nur wahrscheinlich zu erkennen, da wo die Ursachen nicht sicher oder nur wahrscheinlich die Wirkung hervorbringen. Versucht es nun der Mensch in all dem, was ihm selbst

unmöglich, ist d. h. seine natürlichen Kräfte übersteigt, mit Hilfe des Teufels, der als gefallener Engel höhere Kenntnisse besitzt, dennoch eine Kenntnis sich zu erwerben, so betritt er das Gebiet des Unerlaubten. Wann geschieht das? Wenn er direkt oder indirekt den Teufel anruft. Jene Anrufung des Teufels setzt den Teufel an Stelle Gottes, beraubt Gott der ihm gebührenden Ehre und überträgt sie auf den Teufel (II—II q. 92 a. 2) und ist deshalb eine Spezies des Aberglaubens (II—II q. 95 a. 2), eine Verehrung des Teufels (ad 2); deshalb liegt in ihr ipso facto, ohne irgendwelche vertragliche Abmachung, ein Bündnis mit dem Teufel, ein Pactum; sie macht die Wahrsagerei formell zur Wahrsagerei. Sie ist daher das entscheidende Kriterium für die Unterscheidung dessen, was zur Divinatio gehört oder nicht (II—II q. 95 a. 1—8, besonders a. 3 ad 3).

3. Alles konzentriert sich in der Wahrsagerei auf jene direkte oder indirekte Anrufung des Teufels, in der das Pactum besteht. Die Gründe, welche Thomas von Aquin für die Verworfenheit der Wahrsagerei anführt, sind verschiedene, sie laufen aber alle zuletzt auf einen tiefsten zurück, der wiederum in jener Anrufung des Teufels, in dem Pactum liegt. Die Wahrsagerei ist gefährlich, weil der Teufel oft sich selbst täuscht (Comm. in Is. c. 3), weil er auch dann noch zu täuschen sucht, wenn er Wahres verkündet (ib.), weil er durch die Wahrsagerei die Menschen an sich zu ziehen sucht, damit sie ihm glauben, was dem Seelenheil derselben außerordentlich schädlich sein muß (II—II q. 95 a. 4). Aber der tiefere Grund ist: In der Wahrsagerei liegt eine Usurpatio göttlicher Rechte (II—II q. 95 a. 1). Gott ist es, nicht die Zauberer, von dem das Volk das Künftige erfragen soll, wie Is. 8, 19 sagt (Sent. II d. 7 q. 3 a. 2). Wer bei Wahrsagerei und Zauberei direkt oder indirekt den Teufel um Hilfe anruft, fällt von Gott ab, denn der Mensch kann nach Matth. 6 nicht zwei Herren dienen und wird Diener des Teufels „est apostasia a fide per pactum initum cum daemone vel verbotenus, si invocatio intersit, vel facto aliquo . . non enim potest homo duobus dominis servire“ (ib.) und deshalb hat schon Augustin die Divinatio eine Apostasie genannt (Comm. in Is. c. 3).

Wir sehen, wie nach Thomas alles in jener Anrufung des Teufels liegt, die Absage an Gott, die Zugehörigkeit zur Genossenschaft des Teufels und eben deswegen liegt in ihr ipso facto das Pactum, ohne jede weitere vertragliche Abmachung!

4. Hansen möchte den Eindruck machen, wie wenn die Großscholastiker ihre Ansichten über Divinatio und Magie hauptsächlich Augustin und Isidor entnommen hätten[1]. Thomas stützt sich bei seinen Ausführungen über die Wahrsagerei auf verschiedene Quellen, auf Origines, Athanasius, Beda, Ambrosius, Chrysostomus, Isidor, Augustin und das Dekretum Gratians. Aber die Hauptquelle ist die Heilige Schrift. Das sahen wir schon bei seiner Erklärung des Pactums. Bei der Beurteilung der moralischen Unerlaubtheit und Schlechtigkeit der Wahrsagerei zieht er fast Artikel für Artikel Texte heran aus Deut. 18, wo die einzelnen Arten der Wahrsagerei genannt und verurteilt werden (II-II q. 95 a. 4—8).

Das, was wir über das Dämonenwissen gesagt. zusammenfassend, fürchten wir uns auch hier nicht zu behaupten, was Thomas über das Dämonenwissen sagt, stimmt mit der Dämonologie der Heiligen Schrift überein. Es steht aber auch im Gegensatz zu dem Geiste des Hexenwahns, der das teuflische Wissen, wie die Macht überspannte und die Wahrsagerei, altem und späterem Volksaberglauben folgend, auf einen formellen Vertrag mit dem Teufel zurückführte, den Thomas nicht hat und folgerichtig auch nicht wissenschaftlich vorbereitet hat. (Fortsetzung folgt.)

Freiburg (Schweiz).

Univ.-Prof. Dr. *G. M. Manser* O. P.

---

[1] 173.

EINE GRIECHISCHE ABBREVIATIO DER PRIMA SECUNDAE DES HL. THOMAS VON AQUIN.

„Schon in der ältesten Schule des hl. Thomas begegnen uns mannigfache Hilfsmittel, welche das Studium der theologischen Summa fördern und erleichtern sollten. Es wurden alphabetische Register (Tabulae) angefertigt... Weiterhin entstanden Konkordanzen... Auch Abbreviaturae, welche die Hauptgedanken der einzelnen Artikel der theologischen Summa kurz und bündig herausheben, sind in Handschriften uns aus dem Frühling dieser Thomasbegeisterung erhalten. Eine Abbreviatio der secunda Secundae schrieb schon 1288 der Dominikaner Galienus Ozto, die uns im Cod. 851 der Bibliothèque Mazarine und Cod. 492 der Bibliothèque publique von Reims begegnet. Auf Befehl des Papstes Johannes XXII. hat anläßlich der Kanonisation des Aquinaten der Dominikaner Johannes Dominici (senior) eine großangelegte abkürzende und in mancher Hinsicht auch erklärende Bearbeitung der theologischen Summa hergestellt, welche vier Foliobände der jetzt der vatikanischen Bibliothek eingegliederten Biblioteca Borghese (Cod. 116—119) füllt[1]."

Ich bin nun in der glücklichen Lage, den vielen lateinischen Abbreviationes des Thomas-Schrifttums auch eine solche in griechischer Sprache gegenüberstellen zu können. Cod. Vat. gr. 433 enthält nämlich von fol. 81r—179v einen sehr interessanten griechischen Auszug aus der Prima secundae der Summa theologica, mit der Überschrift: *ἐκλογὴ τοῦ πρώτου τῶν ἠθικῶν τοῦ σοφωτάτου Θωμᾶ νὸε Ἀκίνο, τοῦ ἀριθμοῦ καὶ τῆς τάξεως τῶν ζητημάτων πάντων πεφυλαγμένων.* Incipit: *Ἐπεὶ κατὰ τὸν Δαμασκηνὸν ὁ ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα*

[1] Martin Grabmann, Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin. Freiburg i. Br. 1919, 34 f. Vgl. desselben Verfassers Schrift: Drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis Alberts des Großen, aus den Handschriften nachgewiesen und gewürdigt (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, herausgegeben von Paulus v. Loë und Hieronymus Wilms. 13. Heft), Leipzig 1919, 13 f., wo umfangreiche, vor 1323 verfertigte Auszüge aus dem Sentenzenkommentar des Aquinaten namhaft gemacht werden, die sich im Cod. lat. 1688 der Wiener Hofbibliothek finden: „...ohne Zweifel einer der ältesten und interessantesten Beiträge zu der thomistischen Exzerpten- und Abbreviaturenliteratur, worüber ich im Thomasband meiner Geschichte der scholastischen Methode eingehend berichten werde."

θεοῦ λέγεται γεγενῆσθαι κτλ. Explicit: τοῖς μὲν γὰρ ἀγαθοῖς θεραπεῖαί τινές εἰσι ταῦτα, τοῖς δὲ ἀσεβέσιν ἐπὶ τιμωρίᾳ γίνονται. ταῦτα περὶ τῶν ἠθικῶν, καθόλου ἐπιτετμημένως εἰρημένα ἀρκείτω[1].

Wer der Verfasser dieses Auszuges ist, gibt die Handschrift selber nicht an. Doch möchte ich glauben, es könne kaum ein ernsthafter Zweifel darüber bestehen, daß „der letzte größere Polemiker der byzantinischen Kirche und der erste Patriarch von Konstantinopel nach dem Falle des Reiches[2]“, der für die abendländische Philosophie und Theologie, besonders für das Schrifttum des Aquinaten sehr interessierte Georgios Scholarios († etwa 1468), der als Mönch und Patriarch von Konstantinopel den Namen Gennadios führte, uns diese ἐκλογή geschenkt hat. Zu dieser Annahme berechtigen uns folgende Gründe:

Auf Fol. 81ʳ unseres Cod. Vat. gr. 433, also auf der ersten Seite der unseren Auszug enthaltenden Partie, sind vor Beginn des Textes ganz oben die Worte zu lesen: Ἰησοῦ Χριστέ, ἐλέησόν με τὸν ἁμαρτωλὸν Γεννάδιον. Nun hat der soeben genannte Patriarch Gennadios — er war unter Johannes VIII. Paläologus κριτὴς τῆς βασιλικῆς κρίσεως und begleitete seinen Herrn nach dem Abendland, wo er in Ferrara und Florenz eine unionsfreundliche Haltung einnahm — mehrere Schriften des hl. Thomas von Aquin ins Griechische übersetzt. So enthält z. B. Cod. Pal. gr. 235, fol. 33ʳ—201ᵛ die griechische Übersetzung des Kommentars zur aristotelischen Schrift „De Anima“: Εἰς τὴν περὶ ψυχῆς πραγματείαν Ἀριστοτέλους ἐξήγησις τοῦ Θωμᾶ, ἑρμηνευθεῖσα παρὰ τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου καὶ καθολικοῦ κριτοῦ τῶν Ῥωμαίων, κυροῦ Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου. Incipit: Ὥσπερ ὁ φιλόσοφός φησιν ἐν τῷ ἑνδεκάτῳ περὶ ζώων, ἐν ἑκάστῳ γένει πραγμάτων ἀνάγκη ἐστὶ θεωρεῖν πρῶτον τὰ κοινά. Es folgen dann die griechischen Übersetzungen von „De fallaciis“ (περὶ τῶν σοφισμάτων ἐκ τοῦ φιλοσόφου Θωμᾶ. Fol. 239ᵛ–257ᵛ), der Kommentare des Aquinaten zur aristotelischen Physik

[1] Nicola Franco (I codici Vaticani della versione greca delle opere di S. Tommaso d'Aquino. Mitgeteilt in der Jubiläumshuldigungsgabe [19. Februar 1893] der Vatikanischen Bibliothek an Leo XIII.: Nel giubileo episcopale di Leone XIII. omaggio della Biblioteca Vaticana) ist es entgangen, daß es sich um eine Abbreviatio handelt. Vgl. Michael Rackl, Demetrios Kydones als Verteidiger und Übersetzer des hl. Thomas von Aquin, Mainz 1915, 15 (Sonderabdruck aus „Der Katholik“ 1915, I, 21—40).

[2] A. Ehrhard in: Karl Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur,² München 1897, 119.

(fol. 258r—302v) und endlich (fol. 303r—318r) von „De ente et essentia". Letzterer Schrift (Incipit: *Ἐπειδὴ ἡ μικρὰ πλάνη ἐν τῇ ἀρχῇ*) begegnen wir in den Handschriftenbeständen der verschiedenen Bibliotheken verhältnismäßig häufig, z. B. Bibl. Pal. Vind. Cod. Hist. gr. 128, fol. 73r—92v mit der Überschrift: *Τοῦ Θωμᾶ περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ τοῦ εἶναι, ἑρμηνευθὲν καὶ πρὸς τὴν Ἑλλάδα μετενεχθὲν γλῶτταν παρὰ Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου.* Desgleichen Cod. gr. 602 (p. 303—336) der Biblioteca Academiei Române zu Bukarest mit der Angabe: *Θωμᾶ τὲ Ἀκίνο περὶ τοῦ εἶναι καὶ τῆς οὐσίας ἢ περὶ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ τί ἦν εἶναι, ἀπὸ τοῦ Λατινικοῦ ἑρμηνευθὲν παρὰ τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου, εἶτα καὶ ἐξηγηθέν.* Wie sehr sich Georgios Scholarios resp. Gennadios auch mit den übrigen Schriften des hl. Thomas — besonders mit der von Demetrios Kydones übersetzten Summa theologica und der Summa contra gentiles — vertraut gemacht hat, ergibt sich aus seinen Auseinandersetzungen mit der Lehre des Aquinaten.[1] Von der Summa contra gentiles ist uns im Cod. gr. XXIII der Biblioteca nazionale zu Turin das Handexemplar erhalten, das Gennadios benützte, wie die Handschrift selber angibt: *ἡ βίβλος αὐτὴ πρότερον μὲν ἦν τοῦ μακαρίτου κυρίου Γενναδίου πατριάρχου, ὕστερον δὲ γέγονε τοῦ πατριάρχου μακαρίτου κυρίου Μαξίμου . . .*[2] — Alle diese Beobachtungen berechtigen uns, auch den Stoßseufzer des Cod. Vat. gr. 433 auf den Patriarchen Gennadios zu beziehen.

Dazu kommt noch ein weiteres Moment. Auf der ersten Seite unserer *ἐκλογή* ist — unter dem Text — noch zu lesen: *Εἴθε, ὦ βέλτιστε Θωμᾶ, μὴ ἐγένου ἐν ἑσπέρᾳ, ἵνα καὶ εἶχες ἀνάγκην τῶν ἐκτροπῶν τῆς ἐκκλησίας ἐκείνης ὑπερδικεῖν, τῶν τε ἄλλων καὶ ἣν ἐπὶ τῇ τοῦ πνεύματος ἐκπορεύσει καὶ τῇ διαφορᾷ τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας πεπόνθει· ἢ γὰρ ἂν καὶ ἐν τοῖς*

[1] Vgl. z. B. Cod. gr. 618 du supplément grec der Nationalbibliothek zu Paris (Henri Omont, Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale, III, Paris 1888, 285).

[2] Josephus Pasinus, Codices manuscripti Bibliothecae regii Taurinensis Athenaei, I, Taurini 1749, 93. Durch den Brand vom 26. Februar 1904 ist der Kodex zwar beschädigt worden, aber doch leserlich geblieben. Vgl. das Inventario dei codici superstiti greci e latini antichi della Biblioteca nazionale di Torino. Estratto dalla Rivista di Filologia e d' Istruzione classica diretta da Ettore Stampini. Torino 1904, 398: „Macchiato dall' umidità, ma quasi interamente leggibile."

θεολογικοῖς σου ἀδιάπτωτος ἦσθα, ὡς καὶ ἐν τοῖς ἠθικοῖς τούτοις εἶ. Nun findet sich in Cod. gr. 353 (p. 187) der Biblioteca Academiei Române zu Bukarest die Angabe: *Φησὶν ὁ θεῖος Σχολάριος περὶ Θωμᾶ τοῦ σοφοῦ, ὅτι οὗτος ὁ Θωμᾶς, Λατῖνος μὲν τῷ γένει καὶ τῇ δόξῃ καὶ διαφερόμενος πρὸς ἡμᾶς καὶ οἷς καὶ ἡ Ῥωμαϊκὴ ἐκκλησία διαφέρεται, τὰ δὲ ἄλλα σοφὸς καὶ τοῖς ἀναγιγνώσκουσι πάνυ ὠφέλιμος· καὶ πολλὰ βιβλία μὲν συνεγράψατο εἰς τὴν παλαιὰν γραφὴν ἐξηγητικά, πολλὰ δὲ εἰς ὅλην τὴν φιλοσοφίαν καὶ ἐξηγήσεις καὶ κείμενα, ὧν καὶ ἡμεῖς πολλὰ μετεγλωττίσαμεν, ὧν ἓν καὶ τοῦτό ἐστιν, πάνυ χρήσιμον εἰς τὴν φιλοσοφίαν καὶ μάλιστα εἰς θείαν.* Im Hinblick auf diesen Text wird man es nicht als willkürliche Mutmaßung bezeichnen dürfen, wenn man annimmt, daß die vorher angeführte Stelle aus Cod. Vat. gr. 433 dem Ideenkreis jenes Gennadios entstammt, der mit Georgios Scholarios identisch ist. Nach Angabe von Quétif-Echard[1] finden sich ganz ähnlich lautende Texte in Cod. 2422, 2 Reg. Paris. (jetzt Cod. gr. 1237 der Bibliothèque nationale). Auf dem oberen Rand der ersten Seite ist nämlich zu lesen: *Εἴθε, Θωμᾶ, μὴ ἦσθα γεγονὼς ἐν τῇ δύσει, ἀλλ' ἐν τῇ ἀνατολῇ, ἵνα ἦσθα ὀρθόδοξος καὶ ἵνα ἐφρόνεις καὶ περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος ὀρθῶς, ὡς καὶ περὶ τῶν ἄλλων καλῶς λέγεις.* Und am unteren Rande derselben Seite steht die Bemerkung: *Οὗτος σοφὸς πλὴν τοῦ εἶναι Λατῖνος καὶ Βαρλααμίτης, μᾶλλον καὶ ὁ Βάρλααμ Θωμαΐτης ἦν καὶ Λατῖνος, τὰ ἄλλα θαυμάσιος.* Ich kann augenblicklich die Sachlage nicht genauer prüfen; da aber auch dieser dem 15. Jahrhundert angehörende Pariser Kodex die griechische Übersetzung der Secunda des Aquinaten enthält[2], möchte ich geneigt sein, ihn mit Cod. Vat. gr. 433 und mit Gennadios in Beziehung zu setzen. — Um diese im Vorausgehenden angeführten Texte richtig würdigen und verstehen zu können, muß man sich vor Augen halten, daß der anfängliche Unionsfreund Georgios Scholarios nach langem Schwanken, hauptsächlich unter dem Einfluß des Markos Eugenikos, schließlich auf die Seite der Gegner der Union trat[3].

---

[1] Jacobus Quétif — Jacobus Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum. I. Lutetiae Parisiorum 1719, 346 f.

[2] H. Omont, Inventaire sommaire I. Paris 1886, 274.

[3] Vgl. Eusebius Renaudot, Dissertatio de Gennadii vita et scriptis. Paris 1709 (Migne, Patr. Gr. 160, 249—308) und die bei Ehr-

Bemerken möchte ich noch, daß ich in den Handschriften-Katalogen des öfteren eine ἐκλογή oder epitome der einen oder anderen der thomistischen Schriften verzeichnet gefunden habe. So enthält z. B. Cod. gr. 598 der Biblioteca Academiei Române zu Bukarest von fol. 188—257: *ἐκλογὴ ἐκ τοῦ κατὰ Ἑλλήνων βιβλίου τοῦ φιλοσόφου Θωμᾶ τοῦ Λατίνου, ὃ ἀντιλέγεται ὁ ἁγιώτατος κύριος Νεῖλος ὁ Καβάσιλας.* Für Cod. gr. 1273 der Bibliothèque nationale gibt Omont[1] an: „S. Thomae Aquinatis summa theologica in epitome." Cod. gr. 1274 der nämlichen Bibliothek scheint eine abbreviatio der Prima secundae zu enthalten[2]. Ebenso verzeichnet Zanetti[3] für Cod. gr. 148 der Biblioteca nazionale Marciana zu Venedig u. a. auch: „Epitome primae secundae partis Summae Theologicae" usw. Die iniquitas temporum läßt augenblicklich eine abschließende Untersuchung dieser für den griechischen Orient doppelt interessanten Literaturgattung nicht zu. Ich hoffe aber, die mit diesem Problem zusammenhängenden Fragen in Bälde lösen zu können. Was die ἐκλογή des Cod. Vat. gr. 433 anlangt, so wird eine längere Textprobe den besten Einblick gewähren in die Methode ihrer Anfertigung. Der Prolog ist ganz übersetzt. Daraus darf man vielleicht schließen, daß es sich nicht bloß um eine Übersetzung eines lateinischen Auszuges, sondern um eine eigene Arbeit des Gennadios handelt. Den lateinischen Abbreviaturen zur Prima secundae fehlt (wie mir Grabmann mitteilte) der Prologus.

---

hard-Krumbacher a. a. O. 121 angegebene Literatur. Wertvolle Bestätigung und Ergänzung meiner Beweisführung über die Autorschaft des Georgios Scholarios finde ich in einigen Angaben der sehr gediegenen Abhandlung von G. Mercati: Appunti scolariani, in: Bessarione 24 (1920) 109—143. Ich konnte den Artikel, der viel Neues bietet, erst nach Absendung meines Manuskriptes einsehen, freue mich aber, daß auch ein anderer Weg zum gleichen Ziele geführt hat.

[1] H. Omont, l. c. I, 283. Da weiterhin als Inhalt angegeben ist: „Praemittuntur Gennadii fragmentum de dissidio inter Graecos et Latinos, confutatio brevis doctrinae Latinorum de S. Spiritus processione" besteht vielleicht ein Zusammenhang mit der in Cod. Vat. gr. 433 enthaltenen ἐκλογή.

[2] M. Viller, La question de l'union des Églises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence (1274—1438), in: Revue d'histoire ecclésiastique 17 (1921) 531.

[3] A. M. Zanetti, Graeca D. Marci Bibliotheca. Venetiis 1740, 82.

Textprobe.

(Cod. Vat. gr. 433, fol. 81r ff.)

Ἐκλογὴ τοῦ πρώτου τῶν ἠθικῶν τοῦ σοφωτάτου Θωμᾶ νδε Ἀκίνο, τοῦ ἀριθμοῦ καὶ τῆς τάξεως τῶν ζητημάτων πάντων πεφυλαγμένων.

[Prologus]

Ἐπεὶ κατὰ τὸν Δαμασκηνὸν ὁ ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα θεοῦ λέγεται γεγενῆσθαι, καθὸ τό τε νοερὸν καὶ λογισμῷ ἐλεύθερον καὶ αὐτεξούσιον διὰ τῆς εἰκόνος δηλοῦται, μετὰ τὸ προδιαλαβεῖν ἡμᾶς περὶ τοῦ παραδείγματος, τουτέστι τοῦ θεοῦ, καὶ τῶν ἐκ τῆς θείας δυνάμεως κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν προελθόντων, λείπεται θεωρῆσαι περὶ τῆς εἰκόνος αὐτοῦ; δηλαδὴ τοῦ ἀνθρώπου, καθὸ καὶ αὐτὸς ἀρχὴ τῶν ἰδίων ἔργων ἐστίν, ὡς ἂν λογισμὸν ἔχων ἐλεύθερον καὶ τῶν ἰδίων πράξεων ἐξουσίαν.

[Quaestio I]

Ὅπου πρώτη ἡ περὶ τοῦ ἐσχάτου τέλους τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς ἡμῖν θεωρία προσυπαντᾷ, ἐφεξῆς δὲ τὰ, δι' ὧν ὁ ἄνθρωπος ἐπὶ τὸ τέλος τοῦτο δύναται καταντῆσαι ἢ τούτου πάλιν ἀποχωρῆσαι· ἐκ γὰρ τοῦ τέλους τῶν πρὸς τὸ τέλος τεταγμένων τοὺς λόγους προσήκει λαμβάνειν· καὶ ἐπεὶ τὸ τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς τέλος ἡ μακαριότης ὑπόκειται εἶναι, πρῶτον δεῖ θεωρῆσαι περὶ τοῦ ἐσχάτου τέλους κοινῇ, ἐφεξῆς δὲ περὶ τῆς μακαριότητος.

Περὶ τοῦ ἀνθρωπίνου τέλους.

Πρὸς τὸ πρῶτον τοίνυν ὀκτὼ ζητοῦνται.
πρῶτον· εἰ τοῦ ἀνθρώπου ἐστὶ τὸ ποιεῖν ἕνεκα τέλους.
δεύτερον· εἰ λογικῆς φύσεως τοῦτο ἐστὶν ἴδιον.
τρίτον· εἰ αἱ τοῦ ἀνθρώπου πράξεις ἐκ τοῦ τέλους τὸ εἶδος δέχονται.
τέταρτον· εἰ ἔστι τὶ τέλος τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς.
πέμπτον· εἰ ἑνὸς ἀνθρώπου δύναται εἶναι πλείω ἔσχατα τέλη.
ἕκτον· εἰ πάντα ὁ ἄνθρωπος πρὸς τὸ ἔσχατον τάττει τέλος.
ἕβδομον· εἰ παντὸς ἀνθρώπου τὸ αὐτὸ ἐστιν ἔσχατον τέλος.
ὄγδοον· εἰ ἐν ἐκείνῳ τῷ ἐσχάτῳ τέλει καὶ τὰ ἄλλα κτίσματα κοινωνεῖ τῷ ἀνθρώπῳ.

[Articulus I]

Πρὸς τὸ πρῶτον· πάντα τὰ ἔν τινι ὄντα γένει ἐκ τῆς ἀρχῆς τοῦ γένους ἐκείνου παράγονται· ἀλλὰ τὸ τέλος ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἀρχή ἐστι τῶν πράξεων, ὥς φησιν ὁ φιλόσοφος ἐν τῷ

δευτέρῳ τῶν Φυσικῶν. προσῆκον ἄρα τῷ ἀνθρώπῳ πάντα ἕνεκα τέλους ποιεῖν. [Sed contra.]

Ἔτι αἱ κυρίως ἀνθρώπιναι ἐνέργειαι αἱ παρὰ κεκυρωμένης θελήσεως προϊοῦσαι καὶ λόγου, οἷς ὁ ἄνθρωπος διαφέρει τῶν ἄλλων ζώων ᾗ ἄνθρωπος, ἕνεκα τέλους εἰσίν· ἔχουσι γὰρ αὗται αἰτίαν τὴν δύναμιν, ἀφ' ἧς προΐασι κατὰ τὸν λόγον τοῦ ἰδίου ἀντικειμένου· [fol. 81v] *τὸ δὲ τέλος καὶ τὸ ἀγαθὸν τῆς θελήσεώς ἐστιν ἀντικείμενον.* [Auszug aus dem corpus articuli.]

[Articulus II]

Πρὸς τὸ δεύτερον· ὁ φιλόσοφος ἀποδείκνυσιν ἐν δευτέρῳ τῶν Φυσικῶν, μὴ τὸν νοῦν μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν φύσιν ἕνεκα τέλους ποιεῖν. [Sed contra.]

Ἔτι καὶ τὰ ἄλογα κτίσματα ποιεῖ, μὴ εἰδότα τὸ τέλος, ὥσπερ καὶ ὁ ἄνθρωπος, ὅταν μὴ δι' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ἑτέρου ἐπιτάττοντος ἢ τινος ὠθοῦντος κινῆται ἢ ποιῇ τι. [Aus dem corpus.]

[Articulus III]

Πρὸς τὸ τρίτον· τὸ τέλος οὐκ ἔστι παντάπασιν ἐξωτερικὸν καὶ τῆς ἐνεργείας ἀλλότριον· οὕτω γὰρ παραβάλλεται πρὸς τὴν ἐνέργειαν, ὡς ἀρχὴ ἢ ὅρος, ἐφ' ὅν· καὶ τοῦτο δὲ τοῦ ὁρισμοῦ ἐστι τῆς ἐνεργείας, τὸ εἶναι ἀφ' ἑτέρου, ὅσον πρὸς τὸ ἐνεργεῖν, καὶ τὸ εἶναι πρός τι, ὅσον πρὸς τὸ πάθος. [Ad primum.]

[Articulus IV]

Πρὸς τὸ τέταρτον· ὁ φιλόσοφος ἐν δευτέρῳ τῶν μετὰ τὰ Φυσικὰ φησίν, ὅτι οἱ τὸ ἄπειρον εἰσάγοντες λανθάνουσιν ἀναιροῦντες τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν· τὸ δὲ ἀγαθὸν λόγον ἔχει τέλους· ἐναντίον ἄρα ἐστὶ τῷ λόγῳ τοῦ τέλους τὸ ἐπ' ἄπειρον προϊέναι· ἀνάγκη ἄρα τιθέναι τι ἓν ἔσχατον τέλος. [Sed contra.]

[Articulus V]

Πρὸς τὸ πέμπτον· εἰ οὐδεὶς δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν πρὸς ἀλλήλους μὴ τεταγμένοις, ἀδύνατον καὶ ἑνὸς ἀνθρώπου πλείω ἔσχατα εἶναι τέλη μὴ τεταγμένα πρὸς ἄλληλα. [Aus dem Sed contra.]

[Articulus VI]

Πρὸς τὸ ἕκτον· Αὐγουστῖνος φησίν, ὅτι τοῦ ἡμετέρου ἀγαθοῦ τοῦτ' ἔστι τέλος, δι' ὃ φιλοῦνται τὰ ἄλλα, αὐτὸ δὲ δι' ἑαυτό. [Sed contra.]

Ἤδη γὰρ καὶ αἱ παιγνιώδεις ἐνέργειαι ἕνεκα τοῦ ἐσχάτου πως εἰσίν, ὅτι ἕνεκα ἀγαθοῦ τινος τοῦ ἀνθρώπου, ἤγουν ἀναπαύσεως ἢ τέρψεως· τοῦ δὴ ἀνθρώπου τέλος τὸ ἔσχατον τέλος ἐστίν. [Im Anschluß an die Lösung des ersten Einwandes.]

[Articulus VII]

Πρὸς τὸ ἕβδομον· ὅσον μὲν πρὸς τὸν τοῦ ἐσχάτου τέλους λόγον πάντες ἄνθρωποι κοινωνοῦσιν· ἅπαντες γὰρ ἐφίενται τὸ ἑαυτῶν εὐτελὲς ἀναπληρωθῆναι, ὅπέρ ἐστιν ὁ τοῦ ἐσχάτου τέλους λόγος· ὅσον δὲ πρὸς τό, ἐν ᾧ ὁ λόγος οὗτος εὑρίσκεται, οὐ πάντες· ἀλλ' οἱ μὲν πλούτου ἐφίενται, οἱ δὲ ἡδονῆς, οἱ δὲ τιμῆς, ὥσπέρ τινος τελείου ἀγαθοῦ· καὶ ὥσπερ ἐν τοῖς γευστοῖς ἐκεῖνο τὸ ἡδὺ βέλτιον ἡδὺ εἶναι ἀνάγκη, ᾧ μάλιστα ἥδεται ὁ γεῦσιν ἔχων ἀρίστην, οὕτω καὶ ἐκεῖνο τὸ ἀγαθὸν τελειότατον εἶναι ἀνάγκη, οὗτινος ὡς ἐσχάτου τέλους ἐπιθυμεῖ ὁ ἄριστα διακειμένην ἔχων ἐπιθυμίαν. [Aus dem corpus.]

[Articulus VIII]

Πρὸς τὸ ὄγδοον· ὡς ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν Φυσικῶν καὶ πέμπτῳ τῶν μετα τὰ Φυσικά, τὸ τέλος διχῶς λέγεται, τουτέστιν οὗ καὶ ᾧ, ἤγουν αὐτό τε τὸ πρᾶγμα, ἐν ᾧ ὁ τοῦ ἐσχάτου τέλους λόγος εὑρίσκεται, καὶ ἡ τεῦξις ἢ ἡ χρῆσις αὐτοῦ· ὥσπερ τοῦ βαρέος σώματος τέλος ὁ κάτω τόπος ὡς πρᾶγμα, καὶ τὸ ἐν αὐτῷ εἶναι ὡς χρῆσις, καὶ τοῦ φειδωλοῦ ὁμοίως τά τε χρήματα καὶ ἡ κτῆσις αὐτῶν. τῷ γοῦν προτέρῳ τρόπῳ πάντων ἕν ἐστι τέλος, ὁ θεός· τῷ δευτέρῳ δὲ οὐ πάντων· ὁ γὰρ ἄνθρωπος καὶ τὰ ἄλλα λογικὰ κτίσματα τυγχάνουσι τοῦ ἐσχάτου τέλους τῷ γινώσκειν καὶ ἀγαπᾶν τὸν θεόν· ὃ τῶν ἄλλων κτισμάτων οὐκ ἔστιν. [Aus dem corpus.]

[Quaestio II]

Δεύτερον· περὶ τῆς μακαριότητος.

Μετὰ ταῦτα θεωρητέον ἂν εἴη περὶ τῆς μακαριότητος. πρῶτον· ἐν τίσι συνίσταται. δεύτερον· τί ἐστι. τρίτον· πῶς δυνατὸν ταύτης τυχεῖν.

Πρὸς τὸ πρῶτον ὀκτώ·
πρῶτον· πότερον ἐν χρήμασιν ἡ μακαριότης συνίσταται.
δεύτερον· εἰ ἐν τιμαῖς.
τριτον· εἰ ἐν φήμῃ ἢ δόξῃ.
τέταρτον· εἰ ἐν ἀρχαῖς.
πέμπτον· εἰ ἔν τινι τοῦ σώματος ἀγαθῷ.
ἕκτον· εἰ ἔν τινι κτιστῷ ἀγαθῷ. [Zwei Glieder fehlen.]

Ἐν τίσι συνίσταται.

[Articulus I]

Πρῶτον τοίνυν, ὅτι οὐκ ἐν χρήμασιν· εἰ γὰρ μηδὲ ἐν τῷ φυσικῷ πλούτῳ, οἷον σιτίων, ποτῶν, ἱματίων, οἰκημάτων, ὀχημάτων

καὶ τῶν τοιούτων — ζητεῖται γὰρ καὶ οὗτος πρὸς τὸ ὑπανέχειν τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν —, πολλῷ ἔλαττον ἐν τῷ τεχνητῷ πλούτῳ, ἤγουν τοῖς χρήμασιν, ἅπερ οὐκ ἀμέσως καὶ καθαυτὴν βοηθεῖ τῇ φύσει, ἀλλὰ διὰ τὸ ῥᾴδιον τῶν συναλλαγμάτων ἐξεῦρεν ἡ τέχνη ταῦτα, ἵνα ὥσπερ τι μέτρον ᾖ τῶν δυναμένων πωλεῖσθαι. [Aus dem corpus.] *Εἰ καὶ ἐν τῷ Ἐκκλησιαστῇ λέγεται· πάντα ὑπακούει τοῖς χρήμασιν, ὅσον πρὸς τὸ πλῆθος τῶν ἀνοήτων, ὧν τῇ περὶ τῶν ἀγαθῶν κρίσει προσέχειν οὐ δεῖ, ἀλλὰ τῇ τῶν σοφῶν, ὥσπερ καὶ τὴν περὶ τῶν χυμῶν κρίσιν παρὰ τῶν τὴν γεῦσιν καλῶς διακειμένην ἐχόντων.* [Erster Einwand und seine Lösung.]

[Articulus II]

Δεύτερον οὐδ' ἐν τιμαῖς· ἡ γὰρ μακαριότης ἐστὶν ἐν τῷ ἀγαθῷ· ἡ δὲ τιμὴ οὐκ ἔστιν ἐν τῷ τιμωμένῳ, ἀλλὰ μᾶλλον ἐν τῷ τιμῶντι, ὡς ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Ἠθικῶν· [Sed contra.] *προσλαμβάνεται δὲ ὑπὸ τῶν σπουδαίων ἡ ἐξ ἀνθρώπων τιμὴ ὡς ἀρετῆς ἆθλον, ὡς ἂν οὐκ ἐχόντων τι μεῖζον διδόναι· τὸ δὲ ἀληθὲς ἆθλον τῆς ἀρετῆς αὐτὴ ἡ μακαριότης ἐστιν, ὑπὲρ ἧς πράττουσιν οἱ σπουδαῖοι, ὑπὲρ δὲ τῆς τιμῆς οἱ κενόδοξοι.* [Aus der Lösung des ersten Einwandes.]

[Articulus III]

Τρίτον οὐδ' ἐν δόξῃ· εἴγε τὴν φήμην ἢ τὴν δόξαν συμβαίνει ποτὲ καὶ ψευδῆ εἶναι, ἡ δὲ μακαριότης ἀληθές ἐστιν ἀγαθὸν τοῦ ἀνθρώπου· ἡ μέντοι παρὰ τῷ θεῷ δόξα τέλος ἐστὶν ἀληθές, περὶ ἧς εἴρηται τῷ ἀποστόλῳ ἐν ὀγδόῳ τῆς πρὸς Ῥωμαίους, ὅτι οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν. [Im Anschluß an das Sed contra, das corpus und den ersten Einwand.]

[Articulus IV]

Τέταρτον οὐδ' ἐν ἐξουσίαις· ἡ γὰρ ἐξουσία ἀτελές τί ἐστιν· δύναται γὰρ ἀφαιρεῖσθαι καὶ καταβλάπτεσθαι καὶ ταῖς φροντίσι δάκνεσθαι· μόνη δὲ ἡ τοῦ θεοῦ ἐξουσία τελεία, ὡς καὶ ἐσχάτως ἀγαθή. [Im Anschluß an das Sed contra und die Lösung des ersten Einwandes.]

[Articulus V]

Πέμπτον οὐδ' ἐν τοῖς τοῦ σώματος ἀγαθοῖς· ἐν γὰρ τούτοις ὑπὸ πολλῶν ζώων πλεονεκτεῖται ὁ ἄνθρωπος, οἷον ὑπὸ μὲν τοῦ ἐλέφαντος τῇ μακροβιότητι, ὑπὸ δὲ τοῦ λέοντος τῇ ἰσχύι ὑπὸ δὲ τῆς ἐλάφου τῷ δρόμῳ. [Sed contra.] *Τὸ δὲ ἐν τῷ*

Ἐκκλησιαστῇ· οὐκ ἔστι χῆνσος ὑπὲρ τὸν χῆνσον τῆς ὑγείας τοῦ σώματος, εἴρηται ὡς τῶν τοῦ σώματος ἀγαθῶν τῶν ἔξωθεν προτιμωμένων, ἃ διὰ τοῦ χήνσου δηλοῦνται. [Im Anschluß an den ersten Einwand und seine Lösung.]

[Articulus VI]

Ἕκτον οὐδὲ ἐν ἡδονῇ· ἡδονὴ γάρ ἐστιν ἠρεμία ἐν τῷ ἐφετῷ ἀγαθῷ, ὥστε καὶ αὕτη διὰ τὸ ἀγαθόν, ὃ δίδωσιν αὐτῇ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐφετῇ εἶναι· ἔτι αἱ ἔξοδοι τῶν ἡδονῶν λυπηραὶ κατὰ τὸν Βοήτιον· καὶ τοῦτο δοῦλον ἐπαγωγῇ. ἔτι καὶ τὰ ἄλογα ἂν ἦσαν μακάρια, ἡδόμενα ὁπωσοῦν. [Im Anschluß an die Lösung des ersten Einwandes, das Sed contra und den dritten Einwand bzw. das corpus.]

[Articulus VII]

Ἕβδομον οὐδ' ἔν τινι τῆς ψυχῆς ἀγαθῷ, εἴτε δύναμις εἴη τοῦτο, εἴθ' ἕξις εἴτε ἐνέργεια· ταῦτα γὰρ μεθεκτά εἰσιν ἀγαθὰ καὶ μερικά, ἀλλ' οὐδὲν αὐτῇ ὅλῃ τῇ ψυχῇ· αὕτη γὰρ δυνάμει ἐστὶ πρὸς τὴν γνῶσίν τε καὶ τὴν ἀρετήν· τὸ δὲ δυνάμει ὂν λόγον ἔχειν ἐσχάτου τέλους ἀδύνατον· καὶ ταῦτα μὲν ὅσον πρὸς τὸ τέλος, ὅπέρ ἐστιν αὐτὸ τὸ πρᾶγμα· ὅσον δὲ πρὸς τὸ λοιπὸν τοῦ τέλους σημαινόμενόν τι τοῦ ἀνθρώπου κατὰ ψυχὴν τῷ ἐσχάτῳ τέλει προσήκει· διὰ γὰρ τοῦ νοῦ ὁ ἄνθρωπος τῆς μακαριότητος τυγχάνει· ὡς μὲν οὖν τεῦξις ἡ μακαριότης ἐν τῇ ψυχῇ ἐστιν, ὡς δὲ τό, ἐν ᾧ ἡ μακαριότης συνίσταται καὶ ὅ μακαρίους ποιεῖ, ἔστι τὶ τῆς ψυχῆς ἔξωθεν. [Im Anschluß an das corpus.]

[Articulus VIII]

Ὄγδοον οὐδ' ἐν κτιστῷ τινι ὅλως ἀγαθῷ, διότι οὐδὲ τοιοῦτον δύναται ποιεῖν τὴν θέλησιν τοῦ ἀνθρώπου ἠρεμεῖν· μερικόν τε γάρ ἐστιν ἀγαθὸν καὶ ὑπολειπόμενον ἔξω τι ἑαυτοῦ ἐφετὸν ἄλλο καὶ μεθεκτόν· ἡ δὲ μακαριότης ἐστὶν ἐν τῷ τελείῳ ἀγαθῷ τῷ ποιοῦντι τὴν ἔφεσιν παντάπασιν ἠρεμεῖν· μόνος ἄρα ὁ θεὸς δύναται τὴν ἀνθρωπίνην πληροῦν θέλησιν, ὡς ἐν τοῖς ψαλμοῖς λέγεται· τὸν ἐμπιπλῶντα ἐν ἀγαθοῖς τὴν ἐπιθυμίαν σου· ἐν μόνῳ ἄρα τῷ θεῷ συνίσταται ἡ τοῦ ἀνθρώπου μακαριότης. [Im Anschluß an das corpus.]

Eichstätt. Professor Dr. *Michael Rackl.*

DIE EINSTEINSCHE RELATIVITÄTSTHEORIE UND IHRE PHILOSOPHISCHE BELEUCHTUNG NACH THOMISTISCHEN PRINZIPIEN.

Theologische und philosophische Kreise beschäftigen sich, von Ausnahmen abgesehen, nicht mehr viel mit physikalischen und mathematischen Experimenten, Gesetzen und Gleichungen. Ist es also nicht ein Wagnis, wenn der „Divus Thomas" im folgenden seinen verehrten Lesern solche Stoffe zum Studium vorlegt? Schon das aufmerksame Durchgehen des vorbereitenden Kapitels wird uns zur Überzeugung führen: die wissenschaftliche Ehre der wahren Philosophie und der katholischen Theologie, deren Bekenner und Vertreter wir sind, verlangt es, und unsere Pflicht, zweifelnden Seelen richtig zu raten, gefährdete sicher zu führen, nötigt uns, nicht zu sorglos an der Einsteinschen physikalischen Relativitätstheorie vorbeizugehen und nicht unbesehen über dieselbe zu urteilen.

Das vorbereitende Kapitel zeigt nämlich, wie stark sich verschiedenste Autoren mit dieser Relativitätstheorie beschäftigen; wie ungemein tief verschiedene ihrer Postulate, Thesen, Resultate und Konsequenzen das Geistesleben eines großen Teiles der Studierenden in bezug auf die Fragen der Erkenntniskraft und Erkenntnissicherheit aufwühlen müssen und bei unrichtiger Darbietung geeignet sind, das Seelenleben mancher zu erschüttern und den Glauben an gesicherte Wahrheiten zu unterwühlen. Das überlegende Lesen der verschiedenen Aussprachen soll aber nicht nur den Eindruck und die Erwartungen zum Bewußtsein bringen, den die Relativitätstheorie Einsteins als Ganzes oder durch einzelne Teile bei den betreffenden Verfassern hervorbrachte, sondern es soll zugleich das nicht mehr an Physikalisches und Mathematisches angepaßte oder gewöhnte Denken auf praktische Art fesseln und zu einiger Arbeit auf diesen Gebieten vorbereiten.

Im zweiten Kapitel stellen wir die Grundlagen und wichtigsten Gesetze der bisherigen sogenannten klassischen Mechanik zusammen.

Im dritten Kapitel legen wir zuerst das Relativitätsprinzip der klassischen Mathematik und daran anschließend die Veranlassung und Gestaltung der speziellen Relativitäts-

theorie von Einstein samt einer Reihe wichtigster Folgerungen dar.

Im vierten Kapitel folgt eine gedrängte Darstellung der allgemeinen Relativitätstheorie Einsteins ohne mathematischen Apparat, aber eingehenderer Ausführung solcher neuen Lehren und Konsequenzen, mit welchen die Philosophie sich zu beschäftigen hat.

Im fünften Kapitel besprechen wir die auffallendsten physikalischen Erfolge und Bestätigungen der Einsteinschen Relativitätstheorien.

Das sechste Kapitel wird der philosophischen Beleuchtung und Kritik gewidmet sein.

I.

Aussprachen verschiedener Autoren bezüglich der Einsteinschen Relativitätstheorien oder einzelner ihrer Sätze.

A) Wir beginnen mit Ausführungen von Dr. Otto Siebert, der durch ein Schulblatt-Referat einen Teil der deutschen Lehrerschaft mit den Postulaten und Lehren Einsteins bekannt machte. Seine separate Schrift[1] darüber war in wenigen Monaten vergriffen.

Dr. Siebert schreibt:

«Zu den bedeutendsten Forschern der Gegenwart auf physikalischem Gebiete gehört unstreitig der Berliner Gelehrte Albert Einstein. Einsteins Untersuchungen haben in allen Kreisen das größte Aufsehen erregt. Leider aber sind sie für viele viel zu schwierige Kapitel, als daß sie sich ohne Hilfsmittel in ihnen zurechtfinden könnten. Wenn sich Einsteins Theorien experimentell weiter erhärten lassen, würden seine Untersuchungen zu den bedeutendsten wissenschaftlichen Entdeckungen der Neuzeit gehören, so daß jeder Gebildete über ihre Hauptmomente unterrichtet sein muß. Diese kleine Einführung möchte manchem Suchenden dazu behilflich sein.

Einstein unterscheidet bei seinen Untersuchungen die spezielle von der allgemeinen Relativitätstheorie .....

[1] Einsteins Relativitätstheorie und ihre kosmologischen und philosophischen Konsequenzen, von Dr. Otto Siebert, zweite unveränderte Auflage, Langensalza 1921. (Fried. Manns Pädagogisches Magazin, Nr. 823.)

Wir halten uns bei unserer Darstellung vor allem an die in Viewegs Sammlung „Tagesfragen aus den Gebieten der Naturwissenschaften und der Technik“ von Einstein verfaßte Schrift „Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie“, von der er selbst im Vorwort sagt, daß ihr Studium etwa „Maturitätsbildung“ voraussetze, dabei freilich auch „viel Geduld und Willenskraft beim Leser“ verlange. Letzteres ist unzweifelhaft richtig, ersteres eine etwas kühne Behauptung. Ich habe Einsteins Buch einem Superintendenten, einem Gymnasialdirektor, einem Sanitätsrat, einem „gewöhnlichen“ Arzt, einem Oberingenieur und einem (keineswegs „neupreußischen“) höheren Verwaltungsbeamten zum Studium gegeben und sie um ihr Urteil gebeten; sie gaben mir das Buch zurück mit einem „Ignoramus“: „Das verstehen wir nicht!“ Jedenfalls bleibt ohne eine entsprechende Einführung das Studium der Einsteinschen Werke unfruchtbar (p. 7 f.).

Wir haben gesehen, daß die Einsteinschen Untersuchungen, über deren Richtigkeit im einzelnen zu entscheiden wir der weiteren Arbeit der physikalischen Naturforschung überlassen müssen, ihre weitestgehende Bedeutung haben. Die enge Verknüpfung von Raum und Zeit und beider mit der Materie sowie der Nachweis der Undarstellbarkeit des Weltbildes durch die euklidische Geometrie sind nicht bloß für die Physik, sondern auch für die Philosophie von Wert und Wichtigkeit. Wenn wir darum auch nicht in das Horn derer stoßen, die Einsteins Relativitätslehre die größte Entdeckung des menschlichen Geistes seit Jahrhunderten nennen, so daß alle Grundprinzipien von Kepler bis Newton über den Haufen geworfen wären, so ist doch nicht zu leugnen, daß wir in Einstein heute einen Forscher ersten Ranges besitzen. Seine mühselige Arbeit bleibt eine wissenschaftliche Tat auch dann, wenn das Experiment seinen Untersuchungen nicht folgen, ihnen möglicherweise gar hier und da widersprechen sollte. Daneben hat Einsteins Arbeit auch noch eine zweite Bedeutung. Die naturalistische Weltauffassung ist immer im Brustton höchster Unfehlbarkeit aufgetreten und ganz besonders ist das in der Neuzeit der Fall gewesen — man denke nur an Ernst Häckel! — und wehe dem, der es wagte, diese Unfehlbarkeit anzuzweifeln. Er kam gewöhnlich unter die Dunkelmänner oder wohl

gar Idioten. Was hätte man noch vor wenig Zeit einem Menschen gesagt, der das kopernikanische Weltsystem bezweifelt hätte! Einstein hat mit dazu beigetragen, diesen Dogmatismus der modernen Zeit zu überwinden. Wenn Einstein nichts weiter erreicht haben würde, als daß er gezeigt hätte, wie schließlich alles nur relativ, d. h. verhältnismäßig gültig ist, so daß alles auf den Standpunkt des Beobachters und auf den Vergleich mit anderem ankommt, daß es aber absolute Erkenntnisse, d. h. Erkenntnisse, an denen nicht zu rütteln und zu rühren ist, nicht gibt, dann hätte Einstein der Forschungsarbeit den größten Dienst erwiesen, den es gibt. Unser Wissen ist Stückwerk und unser Weissagen ist Stückwerk! Hier schauen wir immer „durch einen Spiegel in einem dunklen Wort". Um so mehr aber sollen wir ringen und streben, um das Dunkel zu erhellen und der Wahrheit, wenn wir sie mit unserem Menschenverstande auch niemals ganz erkennen werden, doch mehr und mehr nahe zu kommen. Die Naturwissenschaft forsche in dem ihr zugewiesenen Gebiete, das Zeit und Raum nach Einsteins Auffassung begrenzt und sie wird auch in Zukunft Großes leisten; die Spekulation aber überlasse sie getrost der Philosophie, die sich der Schranken menschlicher Erkenntnis immer bewußt war und auch weiter bewußt bleiben wird» (p. 43 f.).

B. Manches zusammenfassend bringt folgende Stelle von Dr. Ilse Schneider aus einer ebenfalls neuesten Schrift[1], die Kant für Einstein retten will.

«Der Michelsonsche Versuch wird mit Recht der Fundamentalversuch der Relativitätstheorie genannt, denn er wurde mit außerordentlicher Gewissenhaftigkeit und in sehr großen Dimensionen ausgeführt, so daß sich eine ganz erhebliche Verschiebung hätte ergeben müssen (durch eingeschaltete reflektierende Spiegel wurde der zurückzulegende Weg für die Lichtstrahlen erheblich verlängert). Durch die Kontraktionshypothese ist das negative Ergebnis des Versuches zwar erklärt, aber durch eine ad hoc erfundene Hypothese, die den substantiellen Äther rettet, ohne eine Methode anzugeben, wie dies rätselhafte Medium nachweisbar sei.

---

[1] Das Raum-Zeit-Problem bei Kant und Einstein, von Dr. Ilse Schneider, Berlin (Verlag Springer) 1921.

„Was man messen kann, das existiert auch“, sagt Plank, er meint für den Physiker. Die Umkehrung dieses Kriteriums ergibt für den Äther keine physikalische Existenzmöglichkeit.

Schon 1887 sagte Poincaré, daß der Äther eines Tages als unnütz verworfen werden würde, aber auch an diesem Tage die Gesetze der Optik und die Gleichungen, welche sie in die Sprache der Analysis übertragen, richtig bleiben würden, wenigstens als erste Annäherungen. Dieser Tag kam. Es war der 30. Juni 1905, an dem Einstein seine epochemachende Arbeit „Zur Elektrodynamik bewegter Körper“ veröffentlichte. Er führt darin eine ganz neue Art der Zeitbestimmungen ein, eine Definition der Gleichzeitigkeit zweier Ereignisse, durch die alle in Frage kommenden Experimente im Sinne des Relativitätsprinzips gedeutet werden. Erkenntnistheoretisch ist die kritische Untersuchung des Zeitbegriffs und der Nachweis seiner Abhängigkeit vom Raumbegriff von der allergrößten Bedeutung. „Absolute Gleichzeitigkeit“ gibt es nicht mehr, durch Einsteins Analyse ist dieser Begriff — von falschen Vorurteilen gereinigt — ein für allemal aus der Physik verbannt.

Die Voraussetzungen, die Einstein macht, sind das Gesetz der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit im Vakuum, das heißt die Unabhängigkeit der Lichtgeschwindigkeit vom Bewegungszustande des emittierenden Körpers (auf Grund des Michelsonschen Versuches) und das Relativitätsprinzip als Forderung der Gültigkeit der elektromagnetischen und optischen Gesetze für alle Koordinatensysteme, für welche die mechanischen Gleichungen gelten. Die daraus entwickelte Theorie, die Einsteinsche Kinematik, erweist die Lorentzkontraktion als Ergebnis eines Beobachters, der von einem bewegten Bezugssystem aus betrachtet, für einen „mitbewegten“, das heißt also im System des bewegten Körpers ruhenden Beobachter besteht keine Kontraktion.

Die so oft angezweifelte und doch unabweisbare Konsequenz der Relativitätstheorie ist, daß es für den Physiker keinen Sinn mehr hat, von der absoluten Gleichzeitigkeit zweier Ereignisse zu sprechen. Zwei Uhren, die synchron sind, das heißt gleichbeschaffen im Gang und in der Zeigerstellung, in einem (berechtigten) System für

einen in diesem System ruhenden Beobachter, sind für einen zum System bewegten Beobachter nicht synchron. Ist das zweite System k' gegen das erste k mit der Geschwindigkeit v geradlinig in Richtung der positiven x-Achse bewegt, so gilt zwischen den Koordinaten dieser Systeme x, y, z, t und x', y', z', t' die sogenannte Lorentztransformation. Wie wir sehen, sind (bei dieser Wahl der Achsenrichtungen) nur die x-Koordinate und die Zeitkoordinate t von ihr betroffen, die übrigen gehen identisch in die gestrichenen Koordinaten über. In der x-Richtung und für die Zeitkoordinate ergeben sich andere Koordinatenlängen. Diese Transformation gilt für die Gesetze der Elektrodynamik und der Mechanik.

Die Folgerungen, die sich in bezug auf Raum und Zeit aus dieser Theorie ergeben, sind allerdings für den Augenblick befremdlich. Die Gleichzeitigkeit zweier Ereignisse auszusagen, ist nur sinnvoll, wenn wir auch über den Bewegungszustand der Systeme Bescheid wissen. Ja noch auffälliger: wenn von zwei Uhren, die gleich gerichtet waren, die eine in gleichförmiger Translation fortbewegt wird und dann ebenso zurückkehrt, so geht sie bei ihrer Ankunft im Anfangspunkt gegen die in Ruhe gebliebene nach. Die Abhängigkeit der physikalisch meßbaren Zeit vom Ort und dessen Bewegungszustand tritt hierin klar zutage. So und in keinem anderen Sinne sollte der so oft mißverstandene Satz Minkowskis: „Raum für sich und Zeit für sich sinken zu Schatten herab und nur noch eine Art Union der beiden soll Selbständigkeit bewahren", aufgefaßt werden. Diese Union ist notwendig, um einer Aussage über die Gleichzeitigkeit zweier Ereignisse physikalisch irgendeinen Sinn beilegen zu können. Der Bewegungszustand des Beobachters muß bekannt sein, wenn Zeitangaben seinerseits irgendwelchen Wert haben sollen. In mathematisch außerordentlich elegante Form hat Minkowski die Einsteinsche Theorie gekleidet, das „Weltpostulat", in dem sich die Union von Raum und Zeit ausspricht. Er ahnte nicht, daß auch diese Union keine „Selbständigkeit" bewahren sollte, daß die allgemeine Relativitätstheorie die Aufnahme eines dritten Begriffes, der Gravitation, in diese Verbindung erforderte.

Alle diese merkwürdigen Konsequenzen sind von den Physikern in Kauf genommen worden, weil sich auf

dem Boden der Relativitätstheorie alle physikalischen Erscheinungen ungezwungen deuten ließen. Außer den erwähnten Versuchen haben die Phänomene des Dopplereffektes, der Aberration und viele andere eine relativistische Erklärung gefunden, vor allem durch Planck, Sommerfeld, v. Laue und Einstein selbst. Die höchst bedeutsamen Konsequenzen für die theoretische und die Experimentalphysik, die sich aus den Einsteinschen Gedankengängen ergeben, sollen hier nicht erwähnt werden, es wäre dies doch nur in ganz beschränktem Maße möglich; auch würden sich daraus keine neuen Gesichtspunkte für die Lösung unserer Aufgabe ergeben» (p. 30 ff.).

C. Einen tiefen Blick in eine verwirrende Auffassung der Einsteinschen Lehren und in eine bedenkliche Geistesverfassung eines Unvorsichtigen gewährt folgender Passus. Er ist entnommen aus: „Die Naturwissenschaften. Wochenschrift für die Fortschritte der Naturwissenschaft, der Medizin und der Technik“ (Berlin, Springer. Heft vom 23. Dezember 1921) Er ist ein Teil aus der Antrittsvorlesung an der Universität Wien von Dr. Hans Thirring:

«Was zunächst die spezielle Relativitätstheorie anlangt, so erinnert sie in vieler Hinsicht eigentlich am meisten an die Thermodynamik. Hier und dort werden ein paar Erfahrungstatsachen in die Denkmaschine der Logik und Mathematik eingespannt und es werden die notwendigen Folgerungen aus den experimentell gegebenen Grundvoraussetzungen gezogen. Der Unterschied liegt nur darin, daß bei der Thermodynamik die Konsequenzen rein physikalischer Natur sind und innerhalb unserer alltäglichen Ideenwelt ohne weiteres verständlich sind. Die Relativitätstheorie ist hingegen revolutionär; die Folgerungen, die sich aus jenen Erfahrungstatsachen ergeben, die die Grundpfeiler dieser Theorie bilden, stoßen unsere geläufigen Denkgewohnheiten um. Der Sachverhalt ist kurz gesagt der folgende: Zwei Erfahrungstatsachen, die auf Grund zahlreicher Experimente als gesichert gelten können (man nennt sie das Relativitätsprinzip und das Prinzip der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit), widersprechen einander, solange man an den herkömmlichen Begriffen von Raum und Zeit festhält. Einstein legte nun dar, daß wir ja keineswegs ver-

pflichtet sind, an dieser Raum-Zeit-Auffassung wie an einer göttlichen Offenbarung festzuhalten und er zeigte nun, wie man diese Anschauungen modifizieren müsse, damit die beiden genannten Erfahrungstatsachen miteinander verträglich werden. Insofern also die spezielle Relativitätstheorie nichts anderes ist als der Inbegriff aller logischen beziehungsweise mathematischen Folgerungen aus zwei Erfahrungstatsachen, ist sie eine Wissenschaft vom Typus der Thermodynamik. Immerhin scheint mir aber die Tatsache, daß diese Folgerungen sich nicht allein auf physikalische Erscheinungen, sondern auch auf erkenntnistheoretisch wichtige Ideen und Tatsachen beziehen, so wichtig, daß dieser Theorie eine Sonderstellung einzuräumen ist.

Die allgemeine Relativitätstheorie stellt nun schon einen Teil jener Reformphysik dar, von der ich früher gesprochen habe; sie verwendet Begriffe, die dem Mathematiker zwar schon lange geläufig waren, dem Physiker hingegen etwas Neues sind. Sie enthält Ideen von weltumspannender Tragweite im wörtlichen Sinne und ihre Aufstellung ist, als reine Geistesleistung gewertet, eine ganz überragende Tat. Es ist zwar sehr schwer, vollkommen heterogene Geistestaten, wie die eines Künstlers, eines Gelehrten und eines Staatsmannes, gegeneinander abzuschätzen — bei der Relativitätstheorie haben wir es aber mit einer Geistesleistung von solcher Größenordnung zu tun, daß der für einen Gelehrten ganz ungewöhnliche Weltruf, den Einstein genießt, vollauf berechtigt ist und neidlos anerkannt werden sollte.»

II.

Grundlagen und Grundgesetze der Mechanik Galileis und Newtons, d. h. der klassischen Mechanik[1].

1. Der absolute Raum bleibt vermöge seiner Natur und ohne Beziehung auf einen Körper immer gleich und unbeweglich.

[1] Für eingehendes Studium besonders empfehlenswert: Elementares Lehrbuch der Physik. Nach den neuesten Anschauungen von Ludwig Dressel S. J. Vierte, vermehrte und verbesserte Auflage besorgt von Prof. Josef Paffrath S. J., Freiburg i. Br. 1913.

2. Der absolute Raum ist unendlich.

3. Die absolute, wahre und mathematische Zeit verfließt an sich und zufolge ihrer Natur gleichmäßig und ohne Rücksicht auf irgendeinen äußeren Gegenstand.

4. Jeder Körper ist eine Masse, welche träge ist und ein Gewicht hat oder schwer ist. Die träge und die schwere Masse ist die gleiche Masse.

5. Jeder Körper bleibt ruhig oder bleibt in geradliniger und gleichmäßiger (= stets gleich schneller) Bewegung, wenn keine äußere Kraft auf ihn einwirkt. — Dieser wichtige Satz ist das Trägheits- oder Beharrungsgesetz.

6. Die Änderung der Ruhe oder der Bewegung ist proportional der die Änderung bewirkenden Kraft und geschieht in der Richtung dieser einwirkenden Kraft.

7. Jeder Körper wirkt auch gegen die einwirkende Kraft, und zwar immer ihr gleich stark. Also: Wirkung und Gegenwirkung sind einander entgegengesetzt, aber gleich.

8. Jeder bewegende Körper hat den Widerstand des bewegten Körpers zu überwinden. Die dadurch geleistete Arbeit teilt dem bewegten Körper so viel Bewegungsenergie mit, daß dieser fähig ist, wieder ebensoviel Arbeit zu leisten. — Das ist das Gesetz der Erhaltung der Energie.

9. Die Summe aller Massen im Weltall bleibt bei allen physikalischen und chemischen Änderungen ungeändert.

III.

Einsteins spezielle Relativitätstheorie.

Einsteins Worte lauten[1]: „Ist K' ein in bezug auf K gleichförmig und drehungsfrei bewegtes Koordinatensystem, so verläuft das Naturgeschehen in bezug auf K' nach genau denselben Gesetzen wie in bezug auf K. Diese Aussage nennen wir Relativitätsprinzip (im engeren Sinne)“ (p. 9).

Der Physiker versteht das sofort. Mancher Leser des „Divus Thomas“ wird vielleicht eine anschauliche Übersetzung dafür wünschen. Man denke sich also einen Billardtisch auf vier geraden Füßen. Jede Tischecke bildet einen rechten Winkel; rechtwinklig abwärts steht unter jeder

[1] Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie. Gemeinverständlich von A. Einstein. 12. Aufl. (51.—55. Tausend). Vieweg, Braunschweig 1921.

Tischecke ein Tischfuß. Die zwei Linien einer Tischecke mit dem genau von der spitzen Ecke senkrecht abwärts gehenden Fuß, oder besser gesagt Fußlinie, bilden ein Koordinatensystem. In der Regel zeichnet man aber statt der senkrecht abwärts gehenden Linie, eine vom gleichen Winkel aus senkrecht aufwärts gehende Linie. Mathematisch kommt das natürlich auf das Gleiche heraus. Die drei rechtwinklig zu einander stoßenden Linien nennt man Koordinaten und bezeichnet sie geometrisch mit x, y, z. Liegt eine Kugel auf dem Tisch, so kann man von ihrem untersten Punkte aus je eine Linie rechtwinklig zu den zwei liegenden Koordinaten ziehen und durch Angabe der Maße der dadurch abgegrenzten oder abgeschnittenen Linien den Ort der Kugel mathematisch bezeichnen, so daß man ihn jederzeit wieder sicher finden kann. Dasselbe kann man mit zwei, drei, zehn usw. anderen Kugeln tun und dadurch für immer den Ort jeder Kugel und damit auch ihre gegenseitige Lage und ihre Abstände untereinander mathematisch berechnen und fixieren. Wird dann eine Kugel gestoßen, so ist das ein Geschehnis und die Art, wie sie nachher läuft, ist ein (künstlich erwirktes) Naturgeschehen und vollzieht sich nach solchen bestimmten Naturgesetzen, welche dem Gebiete der Mechanik angehören.

Wenn wir ferner die Lage der Kugeln in bezug auf das Billardzimmer berechnen wollen, so können wir als Bezugslinien, als Koordinatensystem, den Fußboden mit zwei rechtwinklig zusammentreffenden Wänden benützen, auf die sich ohne weiteres von jeder Kugel aus rechtwinklig Linien ziehen lassen. Wir können indes auch die drei Linien als Koordinatensystem anwenden, welche in der von den betreffenden Wänden gebildeten Ecke als Grenzen der Wände rechtwinklig zusammentreffen.

Tisch und Zimmer sind nach allgemeinem Begriff ruhend und die genannten Koordinatensysteme können wir kurz mit dem Anfangsbuchstaben K bezeichnen.

Auf einem Ozeandampfer spaziert man, ißt man, spielt man Billard ganz so wie in einem Hotel. Denken wir uns also das Billardzimmer auf den Dampfer versetzt, welcher ganz gleichmäßig in gerader Richtung bei ganz ruhiger See dahinfährt. Man hat, ermüdet vom Spazieren und Schauen, etwas geschlafen und wacht auf. Es ist nun alles so ruhig, als ob der Dampfer stille läge. Tatsächlich kommt

es ja oft vor im Eisenbahnwagen wie im Salon eines Dampfers, daß man eigentlich nachstudieren und durch Betrachten außerhalb liegender Gegenstände sich vergewissern muß, ob der Zug beziehungsweise der Dampfer geht oder steht. Wir sehen also, daß vieles in bewegten Fahrzeugen sich ganz gleich vollzieht wie in der Ruhe und können folgerichtig sagen: relativ zum Gehen, Sitzen, Essen usw. in geschlossenem Zimmer verhält sich ein ruhig und gleichmäßig fahrender Zug oder Dampfer ganz so wie ein stillestehender; die genannten Vorgänge bleiben sich nach der mechanischen Seite vollständig gleich. Oben auf Deck besteht dagegen eine Verschiedenheit, weil die offene Luft nicht mit dem Fahrzeug geht, sondern stille steht und einen fühlbaren Widerstand mit seinen mechanischen Konsequenzen bildet. Im geschlossenen Fahrzeug oder Salon spielen also die Billardkugeln bei gleichmäßiger, gerader, ruhiger Fahrt ganz gleich wie im stillstehenden Fahrzeug. Den auf diese Weise fahrenden Zug oder Dampfer können wir für gewisse mechanische Vorgänge in demselben wie auch außerhalb desselben gleichfalls als Koordinatensystem benützen und bezeichnen es dann wieder mit dem ersten Buchstaben und einem Strichlein: K'.

Der Dampfer stößt auf eine Insel zu und gleichzeitig fährt ebenfalls geradlinig und gleichmäßig ein anderer Dampfer von der Insel weg und ein Zug von der Hafenstadt ebenso landeinwärts; zehn Kilometer entfernt stürzt aber ein Meteor unter starker Feuererscheinung und Explosionsdonner ins Meer. Von Stadttürmen, Zug und Dampfern aus wird das beobachtet. In der mathematischen Beschreibung sind die Türme je ein Bezugssystem K, der Zug und jeder Dampfer mit der genannten Bewegung je ein K'. Das Natureignis verläuft also in bezug auf K und K' nach den gleichen Gesetzen.

Ist die einfache Beschreibung in bezug auf das ruhende Koordinatensystem, also K, vollendet, so braucht es nun bestimmte Umformungen, um die Resultate in bezug auf irgendeines der K' zu erhalten, weil jedes derselben bewegt ist. Für die Aufstellung der Rechnungen muß folgendes beachtet werden:

Jedes räumliche Koordinatensystem wird mit den drei Linien, die sich einander rechtwinklig treffen, gezeichnet, die man x, y, z nennt. Ein Ereignis findet zu einer Zeit

statt und jede Bewegung hat eine Geschwindigkeit. Für die Zeit schreibt man t, für die Geschwindigkeit v. Ist x, y, z das unbewegte, so ist x', y', z' das bewegte System. Die ausgleichende Umformung beim Übergang von K zu K' geschieht in der klassischen Mechanik mittels folgender Transformationsgleichungen:

$$x' = x - vt$$
$$y' = y$$
$$z' = z$$
$$t' = t.$$

Es erleidet hiebei also nur x' eine Veränderung gegenüber x. Besonders sei betont, daß t' und t sich gleich bleiben, d. h. die Zeit ändert sich nicht.

Dieses Übergangssystem hat oft den Namen: Galilei-Transformation. Jedes Koordinatensystem, bezüglich dessen Bewegung das Trägheitsgesetz gilt, heißt auch Galileisches Koordinatensystem. Einstein sagt also: Ist K ein Galileisches Koordinatensystem, so ist auch jedes K', das gegenüber K im Zustande gleichförmiger, geradliniger Bewegung ist, ein Galileisches. Die Gesetze der Galilei-Newtonschen Mechanik gelten ebenso für K' wie für K.

Das alles galt schon vor Einstein.

Nun aber lehrt Einstein, daß dem bisherigen, durch keinen mechanischen Vorgang widerlegten, also jedenfalls gültigen Relativitätsgesetz ein zweites, in neuester Zeit entdecktes, allgemein gültiges optisches Gesetz, nämlich „das Gesetz der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit“ unter Beibehaltung der bisher üblichen Begriffe eines absoluten, unveränderlichen Raumes und einer absoluten, unveränderlichen Zeit widerspreche. Er schreibt[1]: „Die bahnbrechenden, theoretischen Forschungen von H. A. Lorentz über die elektrodynamischen und optischen Vorgänge in bewegten Körpern zeigten nämlich, daß die Erfahrungen in diesen Gebieten mit zwingender Notwendigkeit zu einer Theorie der elektromagnetischen Vorgänge führen, welche das Gesetz der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit im Vakuum zur unabweisbaren Konsequenz hat.“ Olaf Römer hat 1676 auf astronomischem Wege (Jupitermonde!), Fizeau (1849) und Foucault (1865) nach anderen

[1] A. a. O. p. 13.

Methoden festgestellt, daß das Licht[1] in 1 Sekunde rund 300.000 Kilometer zurücklegt. Weltberühmt in der Physik ist dann in neuester Zeit jenes Experiment geworden, durch welches Michelson und Morley und nachher andere unter Anwendung einer raffiniertesten Technik zu dem ganz ungewollten und unerwarteten Ergebnis kamen, daß die ungeheuer schnelle Bewegung der Erde auf den zeitlichen Verlauf des Lichtweges, „der Lichtgeschwindigkeit" nach Einstein etc. gar keinen Einfluß hat. Oben genannte Lichtgeschwindigkeit nennt man kurz *c*. Also ist *c* in der Luft (im Vakuum) immer und unter allen Umständen = 300.000 Kilometer in jeder Sekunde.

Einstein wie andere Physiker vor das „Dilemma", wie er es nennt, gestellt, entweder das eine oder das andere bewiesene Naturgesetz zu verwerfen, überlegte dann, ob sich nicht etwas machen ließe, um beide Gesetze doch als richtig zu behandeln und zu behalten. Er stieß hiebei auf merkwürdige Hypothesen, welche der oben genannte Forscher H. A. Lorentz zur Lösung von sonst unlösbar scheinenden Schwierigkeiten in der unermüdlich und erfolgreichst gepflegten Elektrodynamik aufgestellt hatte. Diese Hypothesen bestehen in den Lehren, daß seine Theorie von der absoluten Ätherruhe mit den Ergebnissen Michelsons sich vereinen lasse durch die Annahme: jeder Körper zieht sich in der Bewegung gegen den Äther zusammen in der Bewegungsrichtung und daß bei der Kontraktion der Elektronen in der Bewegung gegen den Äther und bei Annahme eines neuen Zeitmaßes für gleichförmig bewegte Systeme alle elektromagnetischen Vorgänge in bewegten Systemen sich gleich vollziehen wie im Äther.

Man sieht sofort, daß unter diesen Umständen Gewaltiges erreicht ist und das Michelsonsche Resultat selbstverständlich wird. Lorentz stellte auch die seiner Theorie entsprechenden Gleichungen auf.

Einstein wurde aber auf ganz andere Gedanken geführt. Er bemerkte, daß ein Beweis für die Gleichzeitigkeit zweier von einander entfernter Ereignisse nur bei Gültigkeit des Gesetzes der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit möglich sei, daß jedoch auch die so nachgewiesene Gleichzeitigkeit

[1] Im Vakuum, in Luft fast genau gleich.

keine absolute, sondern eine bloß relative sei, insofern Ruhe und Bewegung der Beobachter Gleichzeitiges ungleichzeitig und umgekehrt erscheinen lassen müssen. Die Gründe sind einleuchtend. Für Beobachtung von Ereignissen sind Lichtstrahlen und nicht die Uhren die ersten Zeitmesser. Die Uhren werden ja gerichtet nach dem Stand der Sonne, deren ankommendes oder verschwindendes Licht uns Tag oder Nacht bringt. Ist also die Schnelligkeit des Lichtes veränderlich, so kann eine Gleichzeitigkeit zweier weit auseinanderliegender Ereignisse niemals bewiesen werden. Wenn ferner der eine Beobachter sich bewegt, so haben die Lichtstrahlen zu ihm einen kürzeren oder längeren Weg zurückzulegen als bezüglich des ruhenden Beobachters, auch falls im Augenblicke der Geschehnisse beide Beobachter beisammen in der Mitte der Strecke sind. Denn der Lichtstrahl benötigt Zeit zum Eintreffen und während dieser Zeit hat sich der eine Beobachter bereits weiter bewegt, sei es vom kommenden Lichtstrahl weg und dann sieht er ihn später, oder ihm entgegen und dann sieht er ihn früher, aber in keinem dieser Fälle gleichzeitig mit dem Ruhenden. Demnach ist die Gleichzeitigkeit nach Einstein für den einen vorhanden und für den anderen nicht. Zwei Ereignisse können demzufolge zugleich gleichzeitig und ungleichzeitig sein, d. h. die Gleichzeitigkeit ist etwas Relatives.

Nun schließt Einstein[1] (Relativität der Gleichzeitigkeit): „Jeder Bezugskörper (Koordinatensystem) hat seine besondere Zeit; eine Zeitangabe hat nur dann einen Sinn, wenn der Bezugskörper angegeben ist, auf den sich die Zeitangabe bezieht. Die Physik hat nun vor der (speziellen) Relativitätstheorie stets stillschweigend angenommen, daß die Bedeutung der Zeitangaben eine absolute, d. h. vom Bewegungszustande des Bezugskörpers unabhängige sei. Daß diese Annahme aber mit der nächstliegenden Definition der Gleichzeitigkeit unvereinbar ist, haben wir soeben gesehen; läßt man sie fallen, so verschwindet der in § 7 entwickelte Konflikt des Gesetzes der Vakuumlichtausbreitung mit dem Relativitätsprinzip." Einstein benützt auch die Tatsache der Relativität der Gleichzeitigkeit als Beweis für die Relativität der Zeitdauer; also je nachdem etwas als ruhend oder bewegt

[1] A. a. O. p. 18.

beobachtet wird, je nachdem etwas für K oder K' berechnet wird, ist die Zeit des gleichen Ereignisses eine andere. In der Galilei-Transformation setzt man jedoch K-Zeit und K'-Zeit stets gleich, also $t' = t$. Das geht in Gleichungen nach der Einsteintheorie selbstverständlich nicht mehr. Die Zeit des Bewegten, von K aus betrachtet, verkürzt sich gemäß Einstein.

Ähnliche Gedankenoperationen macht Einstein bezüglich der „räumlichen Entfernung" und „bewegter Stäbe". Bewegte Stäbe sind verkürzt von K aus betrachtet.

Einstein kommt hienach einerseits grundsätzlich auf das Gleiche hinaus wie Lorentz: Verkürzung des Bewegten relativ zum Unbewegten. Anderseits besteht aber ein wesentlicher Gegensatz, denn bei Lorentz wird die Veränderung wegen der Bewegung gegen den Äther hin bewirkt, bei Einstein auf Grund seiner Schlüsse aus seiner „Definition der Gleichzeitigkeit" und damit auf Grund des Fundamentalgesetzes: „Konstanz der Lichtgeschwindigkeit". Den Äther leugnet Einstein.

Lorentz hatte seinerseits entsprechend seiner Theorie das Maß der nötigen Verkürzung des Elektrons errechnet und fand es proportional dem Ausdruck $\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$. Wir haben oben c kennen gelernt; v ist Geschwindigkeit überhaupt. Diese Größe begegnet uns in den Umformungsgleichungen von Lorentz für die Relativitätstheorie unter Berücksichtigung der genannten Ergebnisse von Michelson.

Einstein mußte natürlich die Galilei-Transformation zufolge seiner Schlüsse ebenfalls als unrichtig erklären und neue mathematische Übergänge von den ruhenden zu den gleichförmig und geradlinig bewegten Systemen (auch genannt: Galileische Koordinatensysteme), also von K zu K' suchen. Da fand er, daß die von Lorentz aufgestellten Gleichungen die Übergangsdienste vollkommen richtig erfüllen. Er ersetzte deshalb die oben genannte Galilei-Transformation durch die sogenannte Lorentz-Transformation, um eine harmonische Vereinigung zwischen dem altbekannten klassischen Relativitätsgesetz und dem neu entdeckten Gesetz der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit zu erreichen und damit beide für die Physik zu retten.

Die Lorentz-Transformation besteht in den Gleichungen:

$$x' = \frac{x - vt}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

$$y' = y$$

$$z' = z$$

$$t' = \frac{t - \frac{v}{c^2}x}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

Einstein verwendet nun also diese Gleichungen als mathematisches Instrument für seine „spezielle Relativitätstheorie".

Die spezielle Relativitätstheorie, deren Grundlagen und wesentliche Bedingungen wir nun kennen gelernt haben, zieht mehrere Folgerungen nach sich, welche ungeheuer tief in die physikalischen Theorien eingreifen, ja zum Teil überhaupt die gesamte Physik erfassen und zu denen auch die Philosophie Stellung nehmen muß. Um sie begründend zu behandeln, müßten wir eine Reihe Einzeltraktate schreiben. Wegen Raummangel wollen wir hier ohne weitläufigeres Eintreten nur eine Reihe derselben anführen. Ein Überblick dürfte wenigstens vorläufig auch den meisten Lesern des „Divus Thomas" erwünschter sein.

1. Die Geschwindigkeit des Lichtes, also c, kann niemals physikalisch überschritten werden. Also: Die Lichtgeschwindigkeit ist die größte aller möglichen Geschwindigkeiten.

2. Die Gravitationslehre Newtons, welche unendlich schnelle Fortpflanzung der Schwerkraftwirkung verlangt, ist also von dieser Seite aus unrichtig.

3. Die allgemeinen Naturgesetze sind kovariant bezüglich der Lorentz-Transformation.

4. Bewegte Uhren gehen langsamer als ruhende.

5. Weil „Raum und Zeit" bei den Bewegungen immer miteinander verbunden sind, also mit den Naturgeschehnissen zusammenhängen und von der Bewegung der Dinge abhängig sind, so wird die Zeit, t, konsequent als vierte Koordinate mit den drei Koordinaten der Raumdimensionen verbunden

und gleichmäßig mit den anderen als „vierte Dimension“ verrechnet.

Folgende programmatische Worte dürften interessieren, die Minkowski, der gefeierte Mathematiker von der Universität Göttingen, im Jahre 1908 in Köln an der Spitze seines berühmten Vortrages an die Naturforscher-Versammlung richtete: „Von Stund an sollen Raum für sich und Zeit für sich völlig zu Schatten herabsinken und nur noch eine Art Union der beiden soll Selbständigkeit bewahren.“ Diese „Union“ wird jetzt nach Minkowkis Vorschlag von den Physikern „Welt“ genannt. Die „Welt“ ist folgerichtig eine „vierdimensionale Mannigfaltigkeit“; alles Geschehen ist ein „vierdimensionales“ Geschehen.

6. Nach der klassischen Mechanik besitzt die Kraft, die Energie keine Trägheit, sondern bloß die Masse, und zwar diese als wesentliches Attribut. Die Anwendung der relativistischen Gleichungen beweist aber, daß die Energie Trägheit besitzt und stellt ein genau bestimmtes Gesetz dafür auf. „Einstein hat dieses Gesetz von der Trägheit der Energie als das wichtigste Ergebnis der Relativitätstheorie bezeichnet; bedeutet es doch die Identität der beiden fundamentalen Begriffe von Masse und Energie und eröffnet dadurch die tiefsten Einblicke in die Struktur der Materie,“ schreibt Max Born[1].

7. Ein Körper, der in der Bewegung Energie aufnimmt, wächst dadurch an träger Masse. Der Satz von der Erhaltung der Masse und jener von der Erhaltung der Energie in der klassischen Mechanik verschmilzt zu einem einzigen.

8. Kommt jemand auf der Eisenbahn von einer Station zu einer anderen, so kann er mathematisch und physikalisch mit gleich großem Recht behaupten: Mein Zug ist immer stillgestanden, aber die Erde ist unter ihm fortgeeilt — wie das Umgekehrte (wie es, nebenbei bemerkt, der „gesunde Menschenverstand“ der gewöhnlichen Leute tut). Einstein und „konsequente“ Relativisten seiner Schule beharren hartnäckig auf dieser These und lassen die Berufung auf den „gesunden Menschenverstand“ keineswegs gelten.

9. Mit vollem Recht kann man mathematisch und physikalisch den Standpunkt vertreten: Die Erde steht still

[1] Die Relativitätstheorie Einsteins², Berlin 1921, p. 204.

und Sonne und Sterne bewegen sich um die Erde — gerade so gut wie den umgekehrten.

Ist das nicht interessant im 20. Jahrhundert? — Wir gehen nach diesen Zusammenfassungen über zur kurzen Darstellung der „allgemeinen“ Relativitätstheorie. (Fortsetzung folgt.)

Altstätten (St. Gallen).

Dr. theol. und phil. *Jac. M. Schneider.*

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN

1. **Joseph Fröbes S. J.: Lehrbuch der experimentellen Psychologie.** 1920. Freiburg. Herder. II. (Schluß-)Bd. XX u. 701 p.

Dieser Band des Lehrbuches bringt die Pathologie der Assoziationen, die höheren Erkenntnisvorgänge, die Gemütsbewegungen, Willensvorgänge und die psychischen Abnormitäten zur Darstellung. Das rein erfahrungsmäßige Vorgehen bringt es mit sich, daß in diesem Bande noch mehr als im ersten unzählige Einzeltatsachen geboten werden, die gruppenweise lose aneinander gereiht sind. Die große Vollständigkeit und Genauigkeit der Darstellung machen auch diesen Band zu einem wertvollen Nachschlagebuche des Philosophen. Das zur Empfehlung des I. Bandes im Jahrgang 1919, p. 205 ff. dieser Zeitschrift Gesagte ist voll und ganz auch auf den II. Band anzuwenden.

Die Ausführungen über Großhirnlokalisation, die im Anschluß an die Pathologie der Assoziationen gegeben werden, zeigen, daß auch jetzt noch immer wahr bleibt, was Becher, Gehirn und Seele 1911, geschrieben: „Die Gehirnphysiologie bietet in den wichtigsten Dingen nicht das Bild gesicherter, klarer, vollendeter Erkenntnis, sondern den Eindruck lebendigen und wirren Meinungskampfes“ (Vorwort). Auch zeigt sich, daß die Ansicht, die die äußere Sinnestätigkeit in das Großhirn lokalisiert, aus der neueren Gehirnphysiologie sich gewiß nicht beweisen läßt (vgl. p. 8 f.). Wie im I. Bande, so wird auch hier in diesem II. Bande (p. 63) behauptet, „daß, abgesehen von den begleitenden unanschaulichen Erkenntnissen, Empfindung und Vorstellung nur einen graduellen Unterschied aufweisen, keinen spezifischen“. Diese Anschauung entspricht nicht den Tatsachen, sie ist eine Fälschung der Tatsachen; ich habe dies anderwärts eingehend nachgewiesen (vgl. Unsere Außenwelt, p. 165 ff.). Es würde aber auch diese Lehre eine sichere Erkenntnis der Außenwelt ganz unmöglich machen. Wenn Empfindung und Vorstellung nicht spezifisch von einander verschieden sind, dann ist gar nicht einzusehen, wie wir zu diesen „begleitenden unanschaulichen Erkenntnissen“, d. h. zu einem verstandesmäßigen Sicherheitsbewußtsein über das Dasein der von uns verschiedenen Dinge kommen können. Fröbes unterscheidet (p. 396) die psychisch bedingten Bewegungen und die noch nicht psychisch bedingten. Zu letzteren gehören auch die Reflexbewegungen. Allein trotzdem wird doch auch von psychischen Reflexen, von Assoziationsreflexen gesprochen. Es legt sich daher nahe, die Bewegungen einzuteilen in spontane, durch ein Begehren verursachte und solche, die ohne Zutun des Begehrens stattfinden. Unter letztere lassen sich dann alle Reflexe

unterbringen, auch die psychischen. Die durch das Begehren verursachten Bewegungen unterscheiden sich dann weiter in instinktive Bewegungen, erlernte Bewegungen und willkürliche Bewegungen im strengsten Sinne des Wortes.

Eine experimentelle Bestätigung der thomistischen Erkenntnislehre findet sich in folgenden Feststellungen: „Nach den Versuchen von Moore geht die Entwicklung des Begriffes vom Allgemeinen zum Besonderen" (p. 186). „Von den Abstraktionen bildet das Kind erst die allgemeinsten und schreitet dann zu den spezielleren fort" (p. 193). Damit läßt sich wohl in Einklang bringen, was p. 275 und p. 533 gesagt wird: „In der eigenen Sprache des Kindes sind das erste nicht, wie man oft gemeint hat, sehr allgemeine Worte, sondern der Ausdruck von Wunsch und Freude" (p. 275). „Schon das Bewußtsein von der Bedeutung der Sprache enthält Elemente wirklichen Denkens. Die Begriffe gehen zunächst auf einzelnes; dann kommen die Pluralbegriffe. Das erste sind Eigennamen für die Umgebung; anderseits kommen auch die allgemeinsten Worte bald, wie Ding. Die Entwicklung scheint also von zwei Seiten, vom Allgemeinsten wie vom Konkreten, gleichzeitig auszugehen" (p. 533). Naturentsprechend geht die Entwicklung des Verstandes vom Allgemeinen zum Besonderen. Aber die Kindersprache ist ursprünglich vielfach der Ausdruck des rein sinnlichen Erkennens und Fühlens, und tatsächlich geht die Entwicklung des Verstandes nicht nur vom Allgemeinsten zum Besonderen, denn es werden auch bald unmittelbar unterste Artunterschiede erkannt mit Übergehen der dazwischen liegenden Grade, wenn der Verstand einmal schlußfolgernd sich selbst bewegt und auch fähig ist durch den Willen und durch sprachliche Mitteilung von außen bewegt zu werden. P. 188 heißt es: „Es besteht eine starke Assoziation zwischen dem Wort und dem bildlosen Gedanken ..... Es ist der Schluß der Entwicklung, daß das Bild immer mehr zurücktritt und das bildlose Wissen immer enger an das Wort gebunden ist." Auch die Scholastiker hatten darauf hingewiesen. P. 189 bestätigt die thomistische Lehre über die Verstandeserkenntnis des konkreten Einzeldinges: „Individuelle Begriffe enthalten regelmäßig Bilder, universelle nicht. Bei den universellen war das Subjekt des Satzes eher als Begriff ohne sinnliche Begleiterscheinung im Bewußtsein, dagegen war das individuelle Subjekt mit einem Komplex aus sinnlichem Inhalt und Begriff assoziiert, wobei der begriffliche Inhalt im Hintergrund blieb."

Rom (S. Anselmo). *Jos. Gredt* O. S. B.

2. **G. Stettinger: Textfolge der Johanneischen Abschiedsreden.** Gegen Prof. Dr. Friedrich Spitta. (XV u. 185 p., 8°, Wien 1918, Mayer & Cie.)

Der ehemalige Straßburger Professor Spitta hatte zwei Schriften veröffentlicht („Unordnungen im Texte des 4. Evangeliums. Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums", I, Göttingen 1893, und „Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu", Göttingen 1910), in denen er den Nachweis zu führen suchte, daß die herkömmliche Textfolge der Abschiedsreden Jesu nicht ursprünglich sein könne, daß vielmehr folgende Ordnung angenommen werden müsse: Joh. 13, 31 a; 15, 1—17, 26; 13, 31 b—14, 31. Gegen diese Aufstellung Spittas wendet sich Stettinger in vorliegender Arbeit, in der jedoch auch andere

moderne Forscher, wie Wellhausen, Wendt, B. Weiß und andere zu Worte kommen. Stettinger geht mit viel Geschick den Argumenten Spittas zu Leibe, zeigt deren Haltlosigkeit und stellt ihnen die richtige Lösung gegenüber. Das gibt ihm reichlich Gelegenheit, in eindringender Exegese schwierige Stellen der Abschiedsreden lichtvoll und überzeugend zu behandeln. In diesen Partien erblicke ich den Hauptwert des Buches um so mehr als Stettinger im Vorwort erklärt: „Für die Wertung des Textgehaltes als solchen mag es zwar ohne Belang sein, ob wir die traditionelle Textfolge beibehalten oder uns zur Umstellungshypothese bekennen." Die Wirkung des Buches wäre zweifellos eine größere und nachhaltigere, wenn es weniger polemisch und mehr positiv abgefaßt wäre. Den dargebotenen Erklärungen vermag ich im allgemeinen zuzustimmen, ausgenommen die Exegese zu 16, 25, die in den Satz zusammengefaßt wird: das, was ich jetzt gesagt, habe ich während meiner bisherigen Wirksamkeit ἐν παροιμίαις zu euch gesprochen (p. 121). Diese Erklärung erscheint gekünstelt und dem Zusammenhang wenig entsprechend.

Düsseldorf. P. *Meinrad Schumpp* O. Pr.

3. **Anton Worlitscheck: Der Sinn des Leidens.** Vorträge. Freiburg, Breisgau.

Worlitscheck geht in diesen Vorträgen keine ausgetretenen Pfade. Seine Ausführungen dürfen „einen Eigenplatz und Eigenwert" beanspruchen. Sie zeugen von selbständigem, liebevollem Versenken in das dunkelste aller Probleme, das Problem des Leidens. Sie klären nicht nur auf, sie bewegen, sie begeistern. Sie können den Predigern wertvolle Dienste leisten in der homiletischen Behandlung dieser immer zeitgemäßen Frage. — Fremdwörter, wie z. B. Konfrontation (p. 8) und andere dürften doch wohl durch entsprechende deutsche Ausdrücke zu ersetzen sein. Der Gebrauch des Dichterwortes „Denn wo das Strenge mit dem Zarten etc." in unmittelbarem Zusammenhang mit dem großen Leidensopfer Jesu (p. 45) bedeutet eine Entgleisung.

Düsseldorf. P. *Meinrad Schumpp* O. Pr.

4. **Das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen.** Nach den Briefen des Apostels Paulus. Eine biblisch-theologische Untersuchung. Von **Dr. W. Reinhard,** Repetitor am theologischen Konvikt zu Freiburg i. Br. (Freiburger theologische Studien, herausgegeben von Dr. G. Hoberg, 22. Heft.) Gr.-8° (XVI und 164 p.) Freiburg 1919, Herder. Mk. 4·50.

Die Vernachlässigung des Heiligen Geistes, über die einst P. Weiß so beweglich Klage geführt (Apologie V, p. 146ff.), hat heute erfreulicherweise auch unter den Theologen einer eifrigen hingebenden Beschäftigung mit dieser „vergessenen dritten Person" Platz gemacht. Insbesondere war es die biblische Lehre über den Heiligen Geist, die das Interesse des Theologen in Anspruch nahm. Rademacher schrieb 1903 ein vortreffliches Werk über die übernatürliche Lebensordnung nach der paulinischen und johanneischen Theologie, H. Bertram beleuchtete das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus (Münster 1913), Tosetti verfolgte die Spuren des Heiligen Geistes als göttliche Person in den Evangelien (Düsseldorf 1918), und W. Rein-

hard untersucht das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen nach den Briefen des Apostels Paulus (Freiburg 1919).

Nach einleitenden Bemerkungen über die Briefe des hl. Paulus begrenzt er sein Thema dahin, daß es sich nur um den göttlichen Geist handelt. Von diesem soll auch nur das Wirken, d. h die Wirkungen, welche und wie er sie hervorbringt, und zwar auch nur die Wirkungen im Menschen dargestellt werden (p. 7). Reinhard unterscheidet ein doppeltes Wirken des Heiligen Geistes, ein allgemeines und ein besonderes. Das sind nicht zwei getrennte, nebeneinander liegende Reiche pneumatischer Erscheinungen. Sie durchdringen sich gegenseitig, dienen und tragen einander (p. 154). Das grundlegende Geisteswirken vollzieht sich im Glauben und in der Taufe. Der Heilige Geist wirkt den Glauben, anderseits aber ist der Geistesempfang selber wieder eine Folgeerscheinung des Glaubens. Reinhard hält auch mit Recht gegenüber Neuerem daran fest, daß auch nach Paulus die Taufe schon den Geistesempfang vermittelt, nicht erst die Firmung, daß auch durch die Taufe schon eine Besiegelung des Menschen mit dem Heiligen Geiste zustande kommt. Die Wirkung dieses Geistesempfanges ist „der neue Mensch", ein „neuer Zustand", „eine neue Art oder Qualität des Seins". Der religiöse Inhalt dieses pneumatischen Zustandes wird mit dem Apostel bestimmt als Rechtfertigung, Heiligung, Wiedergeburt und Christusgemeinschaft, aber alles das sind nur verschiedene Seiten jener neuen Qualität, welche mit der Besiegelung durch den Heiligen Geist in der Taufe dem Christen mitgeteilt wird (p. 54). Dieser neue Zustand verfolgt religiös-sittliche Ziele, er ist Leben, er ist Leben, Liebe, Friede und Freude im Heiligen Geiste. Somit wird das ganze christliche Leben, soweit es von der Gnade beeinflußt ist, zu einem Werk des Heiligen Geistes zum „Wandel im Geiste" (3. Kap.). Und diese Wirksamkeit des Heiligen Geistes setzt sich fort durch das ganze Leben hindurch, bis in der künftigen Herrlichkeit (Röm. 8, 14) (4. Kap.) das Wirken des Heiligen Geistes seinen Zielpunkt erreicht hat. Diese Herrlichkeit umfaßt den ganzen Menschen, die Seele sowohl wie auch den Leib, den Tempel des Heiligen Geistes.

Übergehend zum 2. Teil, dem besonderen Wirken des Heiligen Geistes, bespricht Reinhard seine pneumatischen Wirkungen, die nicht allen zuteil werden (I Cor. 12—14), ferner jenen Wirkungen, die einen gewissen amtlichen Charakter an sich tragen (Past.-Briefe). Von ersteren werden besonders eingehend und mit wohltuender Klarheit und Sicherheit die Prophetie und Glossolalie behandelt. Ein Kapitel über Charisma und Kirchenamt beschließt die anregende Studie.

Reinhard betont selbst, hauptsächlich exegetische Arbeit leisten zu wollen Religionsgeschichtliche Forschungen oder dogmatische Spekulationen sind nicht beabsichtigt. Das exegetische Material ist denn auch in großer Vollständigkeit vorgelegt und es hat sich der Verfasser auch redlich bemüht, so manche dunkle Stelle aufzuhellen und ins rechte Licht zu setzen. Daß es ihm immer und überall vollkommen gelungen, wird keiner behaupten, der die Schwierigkeiten der paulinischen Theologie kennt. Es wäre sehr zu wünschen, daß recht viele Theologen an der Hand solcher biblisch-theologischer Untersuchungen tiefer eindringen in die Wunderwelt des Heiligen Geistes und seines geheimnisvollen Wirkens in der Menschenseele.

Düsseldorf. P. *Meinrad Schumpp* O. Pr.

Divus Thomas

erscheint viermal jährlich, jedes Heft im Umfang von 8 resp. (so lange die gegenwärtigen mißlichen Verhältnisse andauern) 5 Bogen. Der Jahrgang kostet:

Für Deutschösterreich .	50 Mark
„ Tschechoslowakei .	40 č. K
„ Ungarn	50 Mark
„ Deutschland . . .	50 Mark
„ Italien	20 Lire
„ Nordamerika . .	3 Dollar
„ Schweiz	10 Franks
„ das übrige Ausland	20 Franks.

Abonnements übernehmen alle Buchhandlungen sowie die Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII. Bez., Mechitharistengasse Nr. 4.

Alle Beiträge, redaktionellen Mitteilungen, Rezensions- und Tauschexemplare sind zu richten an Prof. Dr. Gallus M. Häfele O. P. in Fribourg (Schweiz).

THOMAS VON AQUIN UND DER HEXENWAHN.

III.

Thomas und die Dämonenmacht.

Die Natur eines Dinges bedingt nicht allein das Wissen, sondern auch die Macht desselben. So reiht sich an das, was wir über die thomistische Dämonologie als Ganzes und das Dämonenwissen besonders gesagt haben, naturgemäß eine eingehendere Auseinandersetzung über die Dämonenmacht an. Wir gehen dabei so vor, daß wir zuerst einige tiefere, allgemeine Charakterzüge der Dämonenmacht bei Thomas herausheben, um dann gleich zu jenen speziellen Punkten überzugehen, die nach den Anklägern den Aquinaten auch auf diesem Gebiete zum wissenschaftlichen Vorarbeiter des berüchtigten Hexenwahnbegriffes gemacht haben sollen, wir meinen das Maleficium, die Teufelsbuhlschaft, die Tierverwandlung, Strigae usw.

„Der große Wunder tut, ist Gott allein", sagt Thomas mit dem Psalmisten (Ps. 135, 4). Das Wunder, im strengen Sinne genommen, ist eine Derogatio der allgemeinen Naturordnung — „quod fit praeter ordinem totius naturae creatae"; das zu wirken liegt nur in der Macht Gottes (I q. 110 a. 4; C. G. III c. 102); also kann weder ein Teufel noch irgendeine andere Kreatur ein Wunder wirken „daemones miracula facere non possunt, nec aliqua creatura, sed solus Deus" (I q. 114 a. 4; C. G. III c. 103). In der Macht Gottes allein liegt es daher, Tote zum Leben zu erwecken oder Blinde sehend zu machen (I q. 91 a. 2 ad 2). Die Erzählungen von Zauberern, die Tiere und Steine hätten sprechen lassen, beruhten entweder auf Illusion oder der Teufel selbst hat durch jene, mittels gewisser Luftschwingungen, rein äußerliche Töne hervorgebracht (De Pot. 6 a. 5 ad 3 und 4). Gott kann zwar durch die Engel aus besonderer Gnadenhuld Wunder wirken. Das kann er durch die Teufel nicht, weil das Wunder ein göttliches Zeichen seiner Kraft und Wahrheit ist (De Pot. q. 6 a. 5). Die Macht der Dämonen ist also nach Thomas eine **geschöpfliche**, wie ihr Wissen ein

kreatürliches ist. Und sie ist beschränkter als jene der Engel. Die Dämonen sind auch in dieser Hinsicht keine Götter (Sent. II d. 7 q. 3 a. 1)! Thomas verdammt die Ansicht, als ob die Zauberer ihre Werke durch Götter ausführten, ausdrücklich als heidnischen Irrtum: „Per hoc autem excluditur error Gentilium, qui huiusmodi (Magorum) operationes diis attribuebant“ (C. G. III c. 106).

Indessen schließt ihr kreatürliches Sein ein **übermenschliches** Können bei den Dämonen nicht aus. Sie besitzen es als gefallene Engel, kraft ihrer geistigen, erhabenen Natur, welche auch die Sünde nicht zerstörte (C. G. III c. 107). Infolgedessen vermögen sie Wunder im uneigentlichen Sinne, d. h. Wunderbares, das menschliches Können und Wissen übersteigt, zu wirken: „quod excedit humanam facultatem et considerationem“; das erregt dann die Bewunderung der Menschen (I q. 114 a. 4). So brachten die Zauberer Pharaos — freilich nicht ohne vorausgesetzte Samen — Frösche und Schlangen auf einen Schlag hervor (I q. 114 a. 5). Auch können die Dämonen mittels der lokalen Bewegung der Wolken strichweise Wetter und Winde hervorbringen (De Pot. q 6 a. 5). Aber alles das nur insoweit, als es der allgemeinen Naturordnung nicht zuwider ist, denn nach Hebr. 2, 5 hat Gott nicht einmal den Engeln den Erdkreis unterworfen (De Pot. q. 6 a. 3). Was Thomas mit dieser Einschränkung sagen wollte, ist vielen nicht klar. Überhaupt haben seine Gegner und Ankläger kaum eine Ahnung von den Grenzen, die er dem teuflischen Wirken gezogen. Sie haben einen seiner tiefsten Lehrteile nicht verstanden.

Es mag den Leser deshalb wohl sehr interessieren, aus jenen Quellen, wo Thomas ex professo von der Dämonenmacht handelt[1], zu vernehmen, welche **Schranken** er selbst dem Wirken der bösen Geister gesetzt hat. Wir wollen diese Lehrgrundsätze Punkt für Punkt kurz und zusammenhängend darstellen.

[1] C. G. III c. 103 „Quod substantiae spirituales quaedam miracula operantur, quae tamen non sunt vere miracula“; I q. 110 a. 2 „Utrum materia corporalis obediat angelis ad nutum“; I q. 114 a. 4 „Utrum daemones possint homines seducere per aliqua miracula“; De Pot. q. 6 a. 3 „Utrum creaturae spirituales sua naturali virtute possint miracula facere“; ib. q. 6 a. 5 „Utrum etiam daemones operentur ad miracula facienda“; De Malo q. 16 a. 11 „Utrum daemones possint transmutare corpora transmutatione formali“.

I. Die absolute, unübersteigbare Schranke ist die **Naturordnung**, die kein Engel und kein Teufel aus sich zu durchbrechen vermag: „quidquid facit angelus, vel quaecunque alia creatura propria virtute, hoc fit secundum ordinem naturae“ (I q. 110 a. 4). Daher können sie keine wahren Wunder wirken, denn diese sind „praeter ordinem totius naturae“ (I q. 114 a. 4). Engel und Teufel, wie jede Kreatur, sind also in ihrer natürlichen Tätigkeit innert die Schranken der Naturordnung gewiesen. Das Gleiche gilt, wie Thomas wieder selber sagt, auch von den Zauberwerken, welche durch Teufels Hilfe geschehen und der Grund, warum jene Teufelsbündnisse in gewissem Sinne Privatverträge genannt werden, ist der, weil jede Kreatur, auch der Teufel, der öffentlichen Naturordnung gegenüber eine Privatperson ist (I q. 110 a. 4 ad 2).

II. Die Naturordnung **beschränkt** nun die Dämonenwirksamkeit in mehrfachem Sinne: 1. Sie können aus sich allein ohne Anwendung von Natursachen und Naturkräften in der Welt gar keine reale Wirkung hervorbringen, weil sie an die Naturordnung gebunden sind, wo nach Aristoteles, im Gegensatz zu Avicenna, jede materielle Form aus der potentia materiae hervorgeht, von ihr also abhängt (De Pot. q. 6 a. 3; C. G. III c. 103). Gott allein kann in der Natur unmittelbar, ohne Mitwirkung der Natur selbst, Wirkungen und Veränderungen hervorbringen, weil er an die Naturordnung nicht gebunden ist (I q. 110 a. 2). Deshalb konnten Pharaos Zauberer jene Schlangen und Frösche nur aus den entsprechenden Samen hervorbringen (I q. 114 a. 4; De Pot. q. 6 a. 5). 2. Mittels und durch die Natursachen und -kräfte können die Dämonen alle jene Wirkungen und Veränderungen hervorbringen, welche die Naturkräfte selbst hervorzubringen imstande sind: „omnes transmutationes corporalium rerum, quae possunt fieri per aliquas virtutes naturales . . . possunt fieri per operationem daemonum“ (I q. 114 a 4; De Pot. q. 6 a. 5). Aber sie vermögen diese Wirkungen kraft ihrer höheren Intelligenz und Macht schneller und vollkommener hervorzubringen, als menschliche Kunst das tun kann (De Pot. q. 6 a. 3; De Malo q. 16 a. 9 ad 11). Diese Wirkungen sind dessenungeachtet durchaus natürliche, weil sie von den Dämonen nur durch natürliche Ursachen hervorgebracht werden können (C. G. III c. 103). Die allgemeine

Naturordnung wird also gewahrt und es handelt sich deshalb gar nicht um eigentliche Wunder: „tales effectus simpliciter miracula dici non possunt, quia ex naturalibus causis proveniunt“ (C. G. III c. 103). 3. Da die Dämonen zu ihrer Tätigkeit in der Welt der Natursachen bedürfen und ihre Wirkungen nur mit und durch sie hervorbringen, vermögen sie keine Veränderungen zu bewirken, welche die Natur nicht hervorbringen kann: „Illae vero transmutationes corporalium rerum, quae non possunt virtute naturae fieri, nullo modo operatione daemonum secundum rei veritatem perfici possunt“ (I q. 114 a. 4 ad 2). Das Gegenteil wäre ein Einbruch in die Naturordnung, ja ein Einbruch in die unveränderlichen Wesenheiten der Naturursachen selbst! Vermöchten die Dämonen durch die Naturursachen andere Wirkungen hervorzubringen als die Natur selbst, dann wären sie imstande, die Naturursachen zu ändern und das wäre der schärfste Eingriff in die Naturordnung, weil eine Änderung der unveränderlichen Dingnaturen. Die Naturordnung, welche den Dämonen die Wirkungssphäre beschränkt, ist nach Thomas verankert in den unveränderlichen Dingwesenheiten und Dingnaturen. Und es ist interessant, daß Thomas im Anschlusse an diese Theorie den Teufeln jede Möglichkeit, Menschen in Tiere zu verwandeln, aufs entschiedenste abspricht (I q. 114 a. 4 ad 2; De Pot. q. 6 a. 5 ad 6). Wir werden später auf das zurückkommen. Aber schon hier mußten wir auf den Zusammenhang des Problems mit seiner Theorie über die Naturordnung hinweisen.

In zwei Worten das Gesagte zusammengefaßt, lautet das Resultat: Die Dämonen vermögen in der äußeren Natur nicht mehr zu wirken als die einzelnen Naturursachen und -kräfte zu wirken imstande sind, nur wirken sie prompter und vollkommener.

III. Dazu tritt eine weitere Einschränkung. Auch was sie innert den Grenzen der Naturordnung zu wirken vermögen, hängt noch von der **Zulassung Gottes** ab, der dann und wann ihre Eingriffe gestattet: „unde ea tantum interdum opera faciunt, quae miracula hominibus videntur, quando permittuntur a Deo, ad quae eorum naturalis virtus se potest extendere“ (De Pot. q. 6 a. 5).

IV. Weiter ist dieses dämonische Eingreifen in die reale Naturordnung nach Thomas ein **seltenes.** Er spricht

im allgemeinen überhaupt nur von der bloßen Möglichkeit. Aber wir haben noch positive Äußerungen, wo er das tatsächliche Vorkommen als ein seltenes darstellt. „Dann und wann" — „interdum", sagt er an der soeben zitierten Stelle (De Pot. q. 6 a. 5), wirken die Teufel ihre Wunderdinge. Und in I q. 114 a. 4 sagt er von jenen Teufelswerken, die häufig nur Täuschungen sind: „sunt tamen quandoque verae res". „Hie und da" wirken die Dämonen solche Werke! Schon früher sahen wir, wie Thomas das Teufelswirken auf dem Gebiete der Versuchungen einschränkte, Welt und eigenes Fleisch als zwei gleichwichtige Ursachen derselben bezeichnete und auch dort alles der göttlichen Zulassung unterordnete.

Man vergleiche nun diese nüchterne Ansicht des hl. Thomas mit dem Geiste der Hexenwahnzeit, wo man alles Böse, alle Krankheiten, Wetter- und Naturkatastrophen, Erzeugung und Korruption auf den Teufel als die Ursache und den absoluten Herrscher der Finsternis zurückzuführen suchte, ihm sogar die Macht, Tote zu erwecken, Menschen in Tiere zu verwandeln zuschrieb! Welch ein Gegensatz! Und doch soll Thomas jenen verrückten Hexenwahnsturm und -geist wissenschaftlich vorbereitet haben!

1. Das Maleficium.

Die Zauberei — Magia — sucht mit Teufelshilfe übermenschliche Wirkungen hervorzubringen: „assumit auxilium daemonum ad aliquid faciendum" (II—II q. 95 a. 2). Die direkte oder indirekte Anrufung des Teufels, d. h. das „Pactum" ist ihr ebenso wesentlich als der Wahrsagerei, wo der Wahrsager mit Teufelshilfe Zukünftiges zu erkennen bestrebt ist (De Pot. q. 6 a. 10). Mit der Zauberei — Magie — war zu allen Zeiten sehr eng verbunden die „schwarze Kunst", das Maleficium, die Kunst der Zauberer und Zauberinnen, mit Hilfe des Teufels zu schaden. Sie war zumeist die Haupttriebfeder der Zauberei, fast wie die Seele derselben. Und nie war das mehr der Fall, als wie in der großen Hexenwahnzeit!

Es ist überflüssig zu betonen, daß Thomas keinen Augenblick zweifelte an der realen **Möglichkeit** des Maleficiums, d. h. des schädigenden Einflusses der Dämonen. Dafür sprechen Tatsachen und unleugbar klare Aussprüche der Heiligen Schrift. Auf diesem Boden steht seine ganze

Dämonologie und das ist der Hauptgrund, warum Hansen und Soldan-Heppe ihm und der ganzen Hochscholastik so wenig gerecht zu werden vermochten[1]. Jene Ansicht, sagt Thomas mit einer gewissen Schärfe, die da glauben machen möchte, wie wenn der schädigende Einfluß des Teufels auf die Menschen nur eine menschliche Einbildung wäre, „quod maleficium nihil erat in mundo nisi in aestimatione hominum“, widerspricht den hl. Vätern, hat den Unglauben zum Vater: „procedit... haec opinio ex radice infidelitatis“, und stellt die in der Heiligen Schrift bezeugte Existenz der Teufel und ihren Fall in Abrede (Sent. IV d. 34 q. 1 a. 3). Damit steht Thomas auch hier auf dem christlichen Boden, den seine Ankläger als objektive Historiker kein Recht hatten, zum Ausgangspunkt fortwährender indirekter Vorwürfe zu machen. Das Christentum hat bis auf die heutige Stunde rein kulturell noch unvergleichlich mehr geleistet, als der Unglaube. Auch hat der Aberglaube nie üppiger geblüht, als in der Zeit des Unglaubens. Das hat in unserer modernen Zeit eine grelle Beleuchtung erhalten!

Die Naturordnung und Zulassung Gottes, welche wir als Schranken des Dämonenwirkens überhaupt kennen gelernt haben, bilden natürlich auch dieselben unverrückbaren **Marksteine** für den schädigenden Einfluß des Teufels in und außer dem Menschen. Manches haben wir hierüber bezüglich der äußeren Naturveränderungen bereits gesagt. Auf den individuellen und inneren Menschen kann der Dämon seinen schädigenden Einfluß verschieden geltend machen. Er kann mittels der örtlichen Bewegung der Körper, die, mit Zulassung Gottes, ihm zukommt, den äußeren Sinnen äußere Sinnesgegenstände vergegenwärtigen (I—II q. 80 a. 2), sei es, daß es in der Natur wirklich existierende sind, oder solche, die er durch Ortsbewegungen gebildet hat, denn das ist die Naturordnung, daß der Mensch von außen erkenne (De Malo 16 a. 11); dadurch vermag er indirekt auch den Willen zu beeinflussen (I—II q. 80 a. 1); er kann auch die Phantasie beeinflussen und dadurch das sinnliche Strebevermögen, nicht zwar so, daß er ihr neue, nicht von außen erworbene Bilder geben könnte, denn das ist gegen die Naturordnung, sondern durch Verbindung

[1] Vgl. Hansen l. c. 153—158.

der vorhandenen und störende Verwirrung, die er in dieselben hineinbringt (De Malo q. 16 a. 11 ad 9 et 10). Das ist nicht gegen die Naturordnung, da es im Traum und Wachezustand auch sonst geschieht (I—II q. 80 a. 2). Durch die in der Sinneserkenntnis verursachte Störung vermag er indirekt auch die Verstandeserkenntnis zu beeinflussen, aber nie so, daß er ihr neue species, die nicht aus der Abstraktion erworben wären, beibringen könnte (De Malo q. 16 a. 12), noch in dem Sinn, daß der Verstand durch ihn die Wesenheit der geistigen Substanzen in sich erkennen könnte, oder daß Sinnesfähigkeiten das Geistige zu erfassen vermöchten. Alles das ist gegen die Naturordnung, weil gegen das Wesen der menschlichen Fähigkeiten und ihrer Erkenntnisweise (De Malo q. 16 a. 11 a. 12 ad 3 et 4). Weder auf den Verstand noch den Willen vermag der Teufel einen direkten Einfluß auszuüben. Er kann wohl durch die Störungen, welche er in die Sinneserkenntnis und das sinnliche Strebevermögen hineinbringt, die Ausübung der Freiheit unterbinden und auch das ist der Naturordnung gemäß, wie es auch ohne Teufel geschieht und geschehen kann (I—II q. 80 a. 3). Aber den inneren, freien Willen erreicht seine Macht nicht. Da ist keine kreatürliche Macht so groß wie die des Menschen selbst (ib. ad 1). Den inneren Willen bewegt nur Gott und der Mensch selbst (I—II q. 80 a. 1); auch das ist nach der Naturordnung, denn nur das bonum universale und der Urheber des Willens, Gott, vermag ihn zu bewegen (I—II q. 9 a. 6). Logisch und mit einer wunderbaren Konsequenz hat Thomas die Naturordnung als Schranke des dämonischen Wirkens auf der ganzen Linie durchgeführt. Der Teufel kann nicht mehr, als was die materielle Natur auch vermag und über ihr steht der erhabene Menschengeist und daher auch über dem Dämon! Ist das der Geist jener Hexenwahnzeit, die den Menschen der Macht des Dämons überantwortet hat? — Selbst jenes berühmte Ehehindernis der Impotentia ex maleficio, das längst vor dem 13. Jahrhundert existierte und das Gratian in sein Dekretum aufgenommen hatte (Caus. XXXIII q. I c. 4), begründet er aus der Naturordnung: natürliche Ursachen können die sexuelle Verbindung hindern, also auch die Dämonen (Sent. IV d. 34 q. 1 a. 3).

Wiederholt und immer mit derselben Schärfe verdammt Thomas jede Zauberei und jedes Maleficium als **sittlich schlecht**. Er beruft sich dabei auf Deut. 18, wo die Zauberei mit der Todesstrafe belegt wurde; gleich der Wahrsagerei ist auch sie wegen ihres direkten oder indirekten Bündnisses mit dem Teufel ein Abfall vom wahren Glauben „apostasia a fide“ (Sent. II d. 7 q. 3 a. 2). Solche Bündnisse sind nie erlaubt: „nullo modo licet homini daemonum auxilio uti per pacta tacita vel expressa“ (II – II q. 96 a. 2 ad 3). Auch ist es absolut unerlaubt, Zauberei durch Zauberei zu heilen, weil es überhaupt nie erlaubt ist, Zauberei anzuwenden: „quia nullo modo debet aliquis daemonis auxilium per maleficia invocare“ (Sent. IV d. 34 q. 1 a. 3 ad 3). Auf Quodlib. IV q. 9 sich berufend, sagt Soldan-Heppe wörtlich: „Thomas von Aquin gestattet schließlich sogar den Besitz magischer Kenntnisse als unsündhaft, sofern man sie nicht zur Ausübung, sondern zur Widerlegung der Magie anwenden will[1].“ Soldans Anschuldigung war kein glücklicher Griff, vielleicht nicht einmal ganz ehrlich. Soldan bewegt sich in erster Linie in zweideutigen Ausdrücken. Was will er damit sagen: nach Thomas sei eventuell der Besitz magischer Kenntnisse erlaubt? Will er damit andeuten, nach Thomas sei es eventuell erlaubt, mit teuflischer Hilfe — denn das sind magische Kenntnisse — Wissen sich zu erwerben, um die Magier zu widerlegen? Davon spricht Thomas in Quodl. IV a. 16 gar nicht. Er stellt die Frage: ob es erlaubt sei, sich zu informieren, was die Magier wissen: „Utrum homo sine peccato possit appetere scire scientias magicas“. Wahrscheinlich aber wollte Soldan mit seinem Anwurf sagen: Zu einem guten Zweck ist nach Thomas auch etwas Schlechtes erlaubt! Das widerspricht aber offen dem, was Thomas im betreffenden Artikel sagt. Dort lehrt er zuerst: Jedes Wissen ist an sich etwas Gutes: „Omnis autem scientia sive quaecumque cognitio bonum aliquid est“ — fürwahr ein Satz, der auch einem Modernen imponieren könnte, wenn er nicht von Thomas herrührte! Durch die Umstände, „secundum diversas circumstantias“, besonders aus dem angestrebten Zwecke, „secundum intentionem finis“, kann das Wissen gut oder schlecht werden. An sich, „in genere“, sind also auch die

[1] I 179.

magischen scientiae, insofern sie Wissen vermitteln, aber nie insofern sie durch den Teufel erworben sind, gut; zu einem guten Zwecke darf man sich also über dieselben informieren, mit anderen Worten: Was an sich gut ist und noch zu einem guten Zwecke hingeordnet wird, ist nicht sündhaft. Ich denke, eine solche Moraltheorie kann auch vor dem gestrengen Richterstuhle Soldans ganz gut standhalten! Oder etwa nicht? Das Wahrscheinlichste ist wohl, daß Soldan den betreffenden Artikel gar nie selber gelesen hat! Das kommt etwa vor bei Anschuldigungen gegen die Scholastik!

Was Thomas über den schädigenden Einfluß des Teufels in der Zauberei, d. h. das Maleficium, lehrt, stützt sich auf die Heilige Schrift, welche ebenso klar die reale Möglichkeit des Maleficiums, als auch die sittliche Verworfenheit der Zauberei bestätigt. Im Gegensatz zum späteren Hexenwahn, der den Menschen einer sozusagen schrankenlosen Teufelsmacht und Tyrannei auslieferte, findet Thomas nicht bloß in der alles überwachenden Leitung Gottes, sondern auch und vor allem in der von Gott festgelegten Naturordnung eine machtvolle, unüberwindliche Schranke auf allen Gebieten gegenüber dem verhängnisvollen Einwirken der Dämonen.

2. Die Teufelsbuhlschaft.

Von dem, was hierüber Thomas auf Rechnung geschrieben wurde und mit ihm der Hochscholastik, wollen wir zuerst kurz das darstellen, was wahr ist, und dann, was zum Wahren hinzugedichtet oder fälschlich aus ihm deduziert wurde.

Grundlegend für die Untersuchung dieser Frage ist die verschiedene Auffassung der Natur der Dämonen. Sie muß daher zum Ausgangspunkt der Abklärung genommen werden. Es gab, sagt Thomas (I q. 115 a. 5), über die Beschaffenheit der Dämonen drei verschiedene Ansichten: Die erste ist die der **Peripatetiker**; sie leugneten das Dasein der Dämonen und schrieben alle ihre Werke den Himmelskörpern zu. Als „manifeste falsa" lehnt der englische Lehrer diese Position ab (ib.) Die zweite Ansicht ist jene der **Platoniker** (I q. 115 a. 5). Über ihre Lehre bezüglich der Natur der Engel und Dämonen äußert sich Thomas an verschiedenen Orten und Stellen ganz verschieden. Und das

— historisch betrachtet — mit vollem Rechte, weil es hierüber ganz verschiedene platonische Ansichten gab, die allerdings auch Thomas nicht alle klar von einander zu unterscheiden vermochte. Das einzig Gemeinsame aller Platoniker war wohl das, daß sie die Natur der Dämonen und meist auch der Engel und Seelen irgendwie aus Materie und Form zusammengesetzt sich dachten, wobei sie aber in der Bestimmung dieser Materie wieder weit auseinandergingen. Wir können sie an der Hand der Geschichte der Philosophie in folgender Weise klassifizieren: 1. Solche, die sich das Wesen jeder geistig-kreatürlichen Substanz, also auch der Engel und Dämonen, aus einer geistigen Materie und Form zusammengesetzt dachten. Das war und blieb die Lehre aller augustinischen Platoniker, sie war von Augustin bis ins 13. Jahrhundert herrschend, und auch da, außer bei Wilhelm von Paris, Joh. von Rupella, Albert, Thomas und ihrer Schule, überall noch maßgebend, in der älteren Dominikanerschule und bei den Franziskanern. Thomas erwähnt diese Auffassung bei unserer Streitfrage ausdrücklich (De Pot. q. 6 a. 6 ad 4). Ihrem Ursprunge nach dürfte diese Lehre von einer geistigen Materie auf Plotin, der in der Geisteswelt eine *ὕλη νοητή* annahm, zurückführbar sein[1]. Streng genommen ist diese Fassung nicht gegen die geistige Natur der Engel, Teufel und Seelen, weil die Materie geistig sein soll. 2. Viele Platoniker hielten die Natur der Dämonen — und meistens auch der Engel — für zusammengesetzt aus einer körperlichen Materie und Form, meist nach Art der Vereinigung von Seele und Leib im Menschen. Schon bei Plato, auf den sich Thomas ebenfalls beruft (De Malo q. 16 a. 1) werden die Dämonen Götter und Söhne der Götter genannt[2]. Sie nahmen, von Göttern und Menschen zusammen erzeugt, ihrer Natur nach eine mittlere Stellung zwischen beiden ein[3] und vermittelten zwischen beiden Opfer, Gebet, Prophezeiung und Zauberkräfte[4]; aber sie sind nicht boshaft, sondern nach sokratischer Vorlage mehr Schutzgeister, die auch Opfer verdienen[5]; weil erzeugt, sind sie also bei ihm

[1] En. II 4, 4; III 4, 1.
[2] Apol 27 c. (Edit. Didot).
[3] Conviv. 202 e; 203 a, ss.
[4] Ib.
[5] Pol. 271 d; Rep. VIII 540 c.; Phaed. 107 d.

schon höhere Sinneswesen. Philo von Alexandrien (ca. 25 v. Chr. bis 40 n. Chr.) übernimmt diese platonischen Dämonen als Engel[1], scheidet aber diese in gute und böse[2]; seinem Panpsychismus entsprechend, hält er die Dämonen für in der Luft fliegende Seelen[3], welche die Luftkörper beleben; sie waren es, welche nach Genes. 6, 2 aus Menschentöchtern die Riesen erzeugten[4]. Wie vieles von dem erinnert uns nicht an die Teufelsauffassung zur Zeit des Hexenwahns? Diese Dämonen sind eigentliche boshafte Lebewesen, die fliegen und erzeugen können. Dem ganz entsprechend, redet der Jude Josephus Flavius von Engeln, die er Dämonen nennt, und die mit Menschentöchtern sich vermischten[5], auf was auch Thomas ungenau hinweist (Sent. II d. 8 a. 4 q. 2). Jene philonisch-alexandrinische Interpretation von Genes. 6, 2, wonach Dämonen mit Menschentöchtern ein eigentlich eheliches Verhältnis eingingen und Söhne erzeugten, ging nachher auf eine große Zahl patristischer Schriftsteller über: Clemens Romanus, Origenes, Justinus, Tatian, Clemens Alex, Tertullian, Irenaeus, Cyprian, Lactantius, Ambrosius usw.[6] Wie Roskoff schon erwähnte, führten zahlreiche patristische Schriftsteller überhaupt den ersten Fall der Engel auf diese Vermischung mit Weibern zurück[7]. Sie setzten also voraus, daß die Engel von Anfang an Leiber besessen hätten. Nach Tatian (ca. 130 n. Chr. geboren) sind die Dämonenleiber luft- und feuerartig[8]. Da die Dämonen Leiber besitzen, bedürfen sie auch nach Origenes der Nahrung, weshalb sie den Dampf der Weihrauchopfer gierig einsaugen[9]. Ganz seinem materialistischen Stoizismus entsprechend, ist der Dämon bei Tertullian (160—220 n. Chr.) ein mit rasender Schnelligkeit fliegender Vogel[10].

[1] De Gigantibus (ed. Richter) II 52, 9.
[2] Ib. 53, 34.
[3] „Ψυχαῖ δὲ εἰσι κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι" ib. 52, 10.
[4] Ib. 52, 6.
[5] „Multi angeli Dei cum mulieribus congressi progeniem procreaverunt insolentem." (Antiquit. Judaic. I 3, 1.)
[6] Vgl. Zapletal, Der Totemismus und die Religion Israels (Freiburg i. S. 1901), 135 Anm.
[7] Gust. Roskoff, Geschichte des Teufels (Leipzig 1869), I 232.
[8] Oratio ad Graecos 154.
[9] Contra Celsum V 579.
[10] Apol. c. 22.

Richtig sagt Roskoff[1], daß aus dieser Vorstellung von leiblichen, mit Weibern sich vermischenden Teufeln oder Engeln der „Buhlteufel“ hervorging, dessen Urvorstellung übrigens ebenfalls im ältesten Heidentum zu suchen ist und später bei den heidnischen Kelten und Germanen immer wieder auftrat. Hat doch der Gote Jordanis um das Jahr 550 den Ursprung der Hunnen von bösen Dämonen und Zauberweibern abgeleitet[2]. Aber nicht alle patristischen Schriftsteller interpretierten jene Stelle Genes. 6, 2 im obigen Sinne. Chrysostomus, Theodoretus Cyr., Procopius Gaz., Cyrillus Alex. und Augustinus sahen mit Julius Africanus in jenen Benê Elohîm, die sich mit Weibern vermischten, nicht Engel, sondern Sethiten, die mit den verdorbenen Töchtern aus dem Geschlechte Kains sich verbanden[3], und V. Zapletal hat nachgewiesen, daß diese zweite Interpretation von Gen. 6, 2 allen anderen exegetisch vorzuziehen ist[4]. Merkwürdigerweise wurde gerade diese Väterinterpretation von den Historikern des Zauberwahns völlig ignoriert. Und doch ist sie auch diejenige, die Thomas zur seinigen gemacht hat (I q. 51 a. 3 ad 6).

Die folgenschwerste Gestaltung erhielt jene materialistische Dämonologie in dem heidnischen Neuplatonismus. Sein Einfluß wurde überhaupt weit unterschätzt. Schon der Fürst dieser merkwürdigen Schule, Plotin (204—269 n. Chr.), hält die Dämonen nicht für eigentliche Geister, sondern für Seelen, welche in sich zwar geistig sind und eine geistige Materie enthalten, die aber dazu noch als Seelen mit feuer- und luftartigen Leibern sich vereinen, sie beleben, weswegen sie, trotzdem sie auch „Götter“ genannt werden, auch *ζῶα πύρινα*, feuerleibige Lebewesen, genannt werden[5]. Sie haben daher auch Leidenschaften und nehmen ihrer Natur nach zwischen den eigentlichen Göttern und den Menschen eine Mittelstellung ein und bewohnen die sublunarische Sphäre[6]. Weil sie einen Körper besitzen, sind sie auch der Sprache teilhaftig[7]. Da

[1] A. a. O. I 232.
[2] Soldan-Heppe I 72.
[3] Vgl. Zapletal a. a. O.
[4] A. a. O. 136.
[5] En. II 1, 6.
[6] En. III 5, 6.
[7] En. IV 3, 18.

sie in ihrem irrationellen Teile der Natur Leidenschaften besitzen, Sinne und Gedächtnis haben, sind sie durch diese Annäherung an den Menschen besonders geneigt für menschliche Zauberanrufungen[1]. — Den schlimmsten Fortbildner dieser Theorie erhielt Plotin in seinem Schüler Porphyrius (232—304 n. Chr.). Über seine Dämonologie hat uns E. Zeller aus seinen Schriften, besonders seinem Opusculum „De abstinentia" einen quellenmäßig belegten Auszug geboten, den wir hier kurz wiedergeben[2]. Es gibt gute und böse Dämonen, die alle, unter dem Monde wohnend, luftartige, leidensfähige, vergängliche Leiber besitzen. Die guten, teilweise auch Engel und Erzengel genannt, sind Schutzgeister für Mensch und Tier, Leben und Natur, Einzelne und Völker, Vermittler bei Gott[3]; die schlechten haben mißgestaltete Körper, sogar erdartige, betastbare, sind gewalttätig, heimtückischen Wesens, verfolgen den Menschen vor und nach seiner Geburt, ändern wohl auch ihre Gestalten, schleichen sich mit unreinen Nahrungsmitteln, namentlich mit Blut und Fleisch, in den menschlichen Leib ein, sind die Urheber von Seuchen, Erdbeben, Unfruchtbarkeit, fallen den Menschen unter allerlei Tiergestalten an, vermischen sich mit ihnen geschlechtlich[4]; sie sind die Urheber der Zauberei, lassen sich selber als Götter huldigen, verleiten die Menschen zur Meinung, daß auch Böses von den Göttern komme[5], sind die Urheber der Wahrsagerei aus Gestirnen und dem Inneren der Tiere[6].

Haben wir hier nicht die wesentlichsten Züge des Hexenwahngeistes des 15., 16. und 17. Jahrhunderts? Und sind sie nicht hervorgegangen aus jenem Grundirrtum, daß die Dämonen einen Leib besäßen, wie schon Plato, dann Philo, Plotin, Porphyrius mit manchen patristischen Schriftstellern glaubten? Thomas kannte den Einfluß dieser platonischen materialistischen Dämonologie auf die damalige und spätere Zeit. Er erwähnt, daß Joh. Damascenus, von diesem Platonismus beeinflußt, vielleicht den Engeln und

[1] En. IV 4, 43.
[2] Philosophie der Griechen (1903). III, II 726—733.
[3] Das. 727.
[4] Das. 227—228.
[5] Das. 229.
[6] Das. 731.

Dämonen Körper zugeschrieben habe (De Malo q. 16 a. 1 ad 7). Er hält es nicht für unwahrscheinlich, daß auch Pseudo-Dionysius, vom Platonismus beeinflußt, den Dämonen sinnliche Leidenschaften zugeteilt habe (De Malo q. 16 a. 1 ad 3)[1]. Und bei aller Pietät, mit der er Augustin interpretiert und so sehr dessen spätere Werke für die Geistigkeit der Dämonennatur eintreten, bekennt er doch, daß auch Augustin in zwei seiner Werke, im Kommentar über die Genesis (De Malo q. 16 a. 1 ad 16) und im Enchiridion die Frage bezweifelt hätte (De Pot. q. 6 a. 6).

Gegen die Peripatetiker und gegen die Platoniker aller Schattierungen stellt nun Thomas die dritte Ansicht über das Wesen der Dämonen auf, die er jene des **christlichen Glaubens** nennt (De Pot. q. 6 a. 6), verschieden von der aristotelischen und platonischen: „Sed in hoc certissime a doctrina tam Platonis, quam Aristotelis doctrina fidei discordat" (ib.). Sie geht dahin, daß die Natur der Engel und Dämonen geistig ist (I q. 115 a. 5) und daher in keiner Weise etwas Körperliches als natürlichen Wesensbestandteil in sich schließt. „Qui facis angelos tuos spiritus", sagt der Psalmist (103, 4). Das geistige Erkennen bedarf aber des Körpers nicht (I q. 50 a. 1). „Sic ergo fidei veritatem sequendo, dicimus angelos et daemones non habere corpora naturaliter unita" (De Pot. q. 6 a. 6). Und, von der ganzen Tragweite dieser These gegen den materialistischen Dämonismus tief überzeugt, hat Thomas vielleicht keinen Lehrpunkt seiner Dämonologie so häufig in den verschiedenen Werken begründet und immer wieder aufgenommen, wie diesen[2]. Hier war Thomas sicher nicht ein Förderer des Zauberwahns und der Teufelsbuhlschaft, wie sie Porphyrius schon bekannte und die eine verblüffende Ähnlichkeit aufweist mit jener der späteren Jahrhunderte! Dagegen hält Thomas es nicht für unmöglich, daß Engel und Dämonen zuweilen äußerlich Körper annehmen. Dafür sprechen mannigfache Tatsachen der Heiligen Schrift, wo Engel mit Leibern in einer von vielen wahrnehmbaren Art

[1] „Dicendum quod satis probabile est, quod Dionysius, qui in plurimis fuit sectator sententiae platonicae, opinatus sit cum eis, daemones esse animalia quaedam habentia appetitum et apprehensionem sensitivam."

[2] De Pot. q. 6 a. 6; De Malo q. 16 a. 1; Summa Th. I q. 50 a. 2; q. 51 a. 1; Sent. II d. 8 a. 1; C. G. II c. 49. 50. 51.

und Weise — z. B. Abraham, Tobias — erschienen (I q. 51 a. 2). Auch hält er es für unstatthaft, jene Leiber nur als bloße Fiktionen zu betrachten, wie Rabbi Moyses gemeint hat, denn „quae fieri simpliciter narrantur, simpliciter etiam intelligi debent esse gesta“ (De Pot. q. 6 a. 7). Das entspricht auch der Interpretation der Heiligen Väter. Als höhere Geister vermögen sie, was die Naturkräfte vermögen, können also durch jene aus vorhandenen Samen Leiber hervorbringen (Sent. II d. 8 a. 2). Aber da sie diese Leiber nur äußerlich annehmen, nicht als natürlich mit ihrer Natur vereinigte Mitprinzipien ihrer Tätigkeit, besitzen Engel und Dämonen weder Sinnesleidenschaften, noch können sie durch den angenommenen Leib vitale Tätigkeiten hervorbringen, also weder essen noch trinken noch überhaupt fühlen im eigentlichen Sinne (I q. 51 a. 3), weshalb denn auch der Engel zu Tobias sprach: „Ich schien zwar mit euch zu essen und zu trinken, aber ich bediene mich unsichtbarer Speise ...“ (De Pot. q. 6 a. 8). Die Teufel können daher auch nicht erzeugen. Zwar gehen hierüber die Meinungen auseinander (Sent. II d. 8 q. 1 a. 4). Aber eine wirkliche Erzeugung kommt ihnen nicht zu. Die Teufel dienen in Menschengestalt nur als Samenvermittler, indem sie den in Weibesgestalt erhaltenen männlichen Samen — Succubus — nachher in Mannesgestalt auf das Weib übertragen — Incubus — können: „per hoc quod unus et idem daemon sit ad virum succubus et semen ab eo receptum in mulierem transfundit, ad quam fit incubus“ (De Pot. q. 6 a. 8 ad 5). Daher ist dann in diesem Falle der Erzeugte keineswegs ein „Teufelskind“, sondern der Sohn dessen, von dem der Samen herrührt: „non esset filius daemonis, sed viri, cuius fuit semen“ (ib. ad 7 u. I q. 51 a. 3). Thomas stützt diese Annahme auf Augustin und gewisse Tatsachen, die derselbe für unleugbar hielt (I q. 51 a. 3 ad 6).

Diese Auffassung von „Incubi“ und „Succubi“ findet sich, wie Hansen richtig sagt, sozusagen bei allen großen Scholastikern des 13. Jahrhunderts[1], bei Albert, Bonaventura, Duns Skotus usw. Nur der Dominikaner Petrus von Tarantaise bezweifelte die Möglichkeit solcher Vorgänge[2]. Dagegen hatte der Volksaberglaube,

[1] A. a. O. 184—186.
[2] Das. 185.

genährt durch frühere heidnische Einflüsse, vielfach auch im 12. und im 13. Jahrhundert an eine eigentliche Teufelserzeugung und Teufelskinder geglaubt[1]. Wir konstatieren hier Hansen gegenüber den großen Gegensatz zwischen Scholastik und Volksaberglaube, den Thomas übrigens nicht einmal der Erwähnung wert hielt.

Nun einige eingehendere **Kritikbemerkungen** über die Bedeutung dieser angeblichen thomistischen Theorie der Teufelsbuhlschaft. Was Phantasterei und tendenziöse Bestrebungen zum Wahren hinzuzudichten vermögen, um dasselbe zu entstellen, das hat sich hier in der Kritik über diese scholastische Doktrin gezeigt. „Kalt und grausig, sagt Soldan-Heppe, blickt es aus dieser Doktrin des großen Kirchenlehrers (Thomas) der abendländischen Menschheit ins Angesicht. Denn schloß sich diese Dämonenlehre mit dem im Volke heimischen Aberglauben zusammen, so war die Möglichkeit gegeben, daß dem Zauberspuk von der Kirche volle Wirklichkeit zuerkannt wurde[2]." Dem so ernsten und kritischen Hansen wird die in der Heiligen Schrift so vielfach begründete scholastische These, daß Engel zuweilen Menschengestalten annehmen können, zu einem eigentlichen Heeresauszug der Engel und Teufel aus Himmel und Hölle auf die Erde zu den Menschen! Man höre ihn selbst! „Danach nehmen die in ungeheurer Zahl verhandenen guten wie die bösen Engel sichtbare Körper besonders deshalb an, um mit den Menschen in Verkehr treten und damit einen wesentlichen Zweig ihrer Wirksamkeit in der Welt erfüllen zu können[3]." Und das schreibt Hansen, trotzdem Thomas in dreien seiner Werke diese Körperannahme als ein seltenes Ereignis hinstellt: „interdum" (I q. 51 a. 2); „quandoque corpus assumunt" (De Pot. q. 6 a. 7); „quandoque corpora assumere" (Sent. II d. 8 q. 1 a. 2). Aber wir haben zur Sache noch viel Wichtigeres zu sagen!

Man mag und kann über die „Incubi" und „Succubi" verschieden denken. Wir selber reservieren uns diese Freiheit! Aber wichtig ist es hier, folgende Punkte festzustellen:

1. Die Idee von den Incubi und Succubi steht in **keinem notwendigen Zusammenhang** mit den übrigen Grund-

[1] Das. 141 ff.
[2] I 121—125.
[3] Das. 183.

thesen der thomistischen Dämonologie, am wenigsten mit der Geistigkeit der Teufelsnatur. Aber auch aus der Möglichkeit, Körper annehmen zu können, folgt sie gar nicht. Diese Möglichkeit ist wohl eine Vorbedingung für die Annahme von Incubi und Succubi; aber die letztere ist keineswegs eine Konsequenz der ersteren. Faktisch waren für Thomas diese Incubi etc. nur ein Notbehelf zur Erklärung gewisser von Augustin referierten Tatsachen, die er nicht ohne weiteres zu leugnen wagte, die er aber auch nicht anders zu erklären wußte. Dieser Respekt vor Tatsachen oder auch nur vor angeblichen Tatsachen sollte auch bei einem Forscher des dunklen Mittelalters in unserer modernen Zeit Anerkennung finden, auch dann, wenn man mit der Erklärung der Tatsachen nicht einverstanden ist!

2. Ganz unrichtig ist es, wenn Soldan-Heppe[1] und Hansen[2] behaupten, Thomas hätte mit seinen Incubi und Succubi **„eine wissenschaftliche Theorie über den Geschlechtsverkehr zwischen Dämonen und Menschen“** begründet. Daran hat Thomas gar nicht gedacht. Die Idee von Incubi und Succubi war längst früher bekannt und sogar Soldan-Heppe gibt anderwärts zu, daß schon der Byzantiner Psellus Incubi und Succubi angenommen hätte[3]. Gesteht nicht derselbe Soldan-Heppe an anderer Stelle, daß schon vor der Geburt des Aquinaten in dem ums Jahr 1222 verfaßten „Dialogus miraculorum“ des Caesar von Heisterbach „der Gedanke der Teufelsbuhlerei bereits vollständig ausgebildet“ war[4]. Wie Porphyrius mit der Annahme von leiblichen, leidenschaftlichen, die Menschen überall überfallenden Dämonen der Teufelsbuhlschaft das Wort geredet hat, haben wir oben erwähnt. Keiner verurteilt ihn schärfer als Thomas (De Pot. q. 6 a. 6). Wo, wie, wann hat Thomas über die Incubi und Succubi eine Theorie entwickelt? Allerdings, wenn man gewisse Autoren der Hexengeschichte liest, würde man glauben, Thomas hätte darüber ganze langatmige Artikel und Quaestiones geschrieben. Wie steht es in Wirklichkeit? In Sent. II d. 8 q. 1 a. 4 erwähnt er die Frage in einer sogenannten Quaestiuncula. Im Kommentar zu Job 40, lect. 2 wird das Problem im An

[1] I 124.
[2] 181.
[3] I 124.
[4] I 164.

schlusse an Augustin kaum gestreift. In den beiden wichtigsten Quellen: Summa theologica I q. 51 a. 3 ad 6 und De Pot. q. 6 a. 8 ad 5 äußert er sich darüber nur in kurzen Antworten auf vorhergehende Objektionen. Das ist alles!

3. Wir gehen sogar noch einen Schritt weiter. Nicht bloß wollte Thomas mit seinen Äußerungen über das Problem keine wissenschaftliche Theorie bieten, sondern ihm selbst galt die Annahme von Incubi und Succubi nur für eine **wahrscheinliche**, nicht sichere Lösung des Problems. In De Pot. q. 6 a. 8 ad 5 sagt er abschließend: „Et hoc satis rationabiliter sustineri potest". Wenn wir das „satis rationabiliter" mit „ziemlich glaubwürdig" wiedergeben, tun wir dem Texte kaum Gewalt an. In jedem Falle schließt diese Redewendung weder nach dem allgemeinen Sprachgebrauche noch weniger nach der äußerst vorsichtigen, genauen thomistischen Terminologie jeden Zweifel aus. Thomas hielt also seine eigene Ansicht höchstens nur für sehr wahrscheinlich!

4. Wir sind hierüber noch nicht am Ende. Mit Nachdruck müssen wir vielmehr noch weiter betonen, daß zwischen der Annahme dieser Incubi und Succubi der Hochscholastik und der Teufelsbuhlschaft der späteren Hexenwahnzeit ein **ganz wesentlicher Unterschied** besteht, wenn sie auch dem Namen nach vielfach zusammengeworfen wurden, und spätere Scholastiker und Inquisitoren, welche den Zauberwahn verteidigten, nicht selten zur Beruhigung ihres irrigen Gewissens mißbräuchlich auf Thomas und seine Incubi und Succubi sich beriefen. Letzteres ist tatsächlich häufig geschehen. Es ändert aber an der Sache nichts. Mißbrauch kann man mit allen Prinzipien und Ansichten treiben. Der Unterschied besteht aber doch und er ist groß. Wir erklären uns:

a) Der Zauberwahn des 15., 16. und 17. Jahrhunderts glaubte im Grunde an wirkliche geschlechtliche Verbindungen und Zeugungsakte zwischen Teufel und Menschen, an eine mögliche Generatio zwischen beiden. Daher ist in jenen Zeiten auch die Rede von wirklichen Teufelskindern, deren Vater der Teufel selbst gewesen sein soll[1]. Und die tiefere Grundvorstellung, aus

[1] Roskoff, a. a. O. 312; Soldan-Heppe II 54; Hansen 141 ff.

der dieser Volksglaube hervorgegangen war, bildete der Glaube an die natürliche Leiblichkeit der Teufel, wie die alten Heiden, viele Schriftsteller der Väterzeit im Anschluß an Genes. 6, 2, dann vor allem die Neuplatoniker mit Porphyrius sie festhielten. Leider ist diese altheidnische Vorstellung bei den Völkern des christlichen Mittelalters nie ganz erloschen. Die Erzählung vom dämonischen Ursprung der Hunnen, die Behauptung, Cypern wäre mit Söhnen von Incubi bevölkert worden[1], der Bericht von einem Incubuskind, das 1249 in Herfordshire gezeigt wurde[2], neben mehrfachen dichterischen Sagen des 12. und 13. Jahrhunderts bestätigen das[3]. Mit der Vorstellung von der natürlichen Leiblichkeit des Teufels verband der frühere und spätere Volksglaube zugleich den Glauben, es wäre in der Macht des Teufels, sich in verschiedene Leiber zu verwandeln je nach Bedürfnis, was übrigens auch Porphyrius angenommen hatte.

b) Thomas dagegen ist der schärfste Bekämpfer der natürlichen Leiblichkeit der Dämonen, leugnet daher die Zeugungsfähigkeit der Teufel, leugnet die Möglichkeit von Teufelskindern, leugnet die Möglichkeit der Körperverwandlung, wie wir gleich sehen werden. Seine problematische Annahme von Incubi und Succubi war ganz verschieden von jenen Vorstellungen, aus denen die spätere Teufelsbuhlschaft hervorgegangen ist. Spätere Scholastiker haben allerdings beide Auffassungen zur eigenen Rechtfertigung in Verbindung gebracht.

3. Die Tierverwandlung.

Weit mehr Interesse als dem vorigen schenkt Thomas diesem Probleme. In De Malo q. 16 a. 9 stellt er die Frage formell: „Utrum daemones possint transmutare corpora transmutatione formali". Der Grund dieses Interesses liegt im strengen Zusammenhang dieses Problems mit seiner ganzen Dämonologie, speziell mit der Frage über die Grenzen der Dämonenmacht. Daher behandelt er in der Summa theologica I q. 114 a. 4 die Frage unter dem Titel: „Utrum daemones possint homines seducere per aliqua miracula". Er kennt auch die vielfachen alten Erzählungen über

[1] Hansen 141.
[2] Soldan-Heppe I 160.
[3] Hansen 141, Anm. 6.

Verwandlungen von Menschen in Tiere, Vögel und Wölfe (De Pot. q. 6 a. 5 ad 6). Die Lykanthropie war ihm also nicht unbekannt (De Malo q. 16 a. 9 ad 2).

Logisch, seinen Prinzipien über die Naturordnung entsprechend, unterscheidet er immer zwei Veränderungen, mutationes, in den Naturdingen *a*) die eine ist die der **natürlichen Erzeugung**, generatio, wo ein Lebewesen durch die Naturkräfte aus dem Samen zu seinem Dasein sich entwickelt; was hier wird, ist immer dasselbe Wesen, also dieselbe Form, welche de potentia materiae in Akt übergeführt wird. Da die Dämonen durch die Naturkräfte, „mediantibus activis naturalibus" (De Malo q. 16 a. 9 ad 1), das vermögen, was die Natur selbst vermag, liegt diese Veränderung mit Zulassung Gottes in ihrer Macht (I q. 114 a. 4). Hier handelt es sich also um keinen Einbruch in die Naturordnung, denn die Erzeugung gehört in ihren Kreis hinein, es ist eine natürliche Veränderung. *b*) Anders verhält es sich, wenn eine Form unmittelbar in eine andere verschiedene Form umgewandelt wird, z. B. wenn ein Mensch in ein Tier umgewandelt wird. Das kann die Natur selbst nicht. Es ist also gegen die allgemeine Naturordnung. Diese Umwandlung heißt **transmutatio formalis.** Können die Dämonen sie vollbringen? Die Antwort des hl. Thomas ist kategorisch negativ: „Illae transmutationes corporalium rerum, quae non possunt virtute naturae fieri, nullo modo operatione daemonum secundum rei veritatem perfici possunt: sicut quod corpus humanum mutetur in corpus bestiale" (I q. 114 a. 4 ad 2[1]). Und wenn es dennoch hie und da geglaubt wird, so ist es nicht wahr, sondern nur eine Täuschung des Teufels: „hoc non est secundum rei veritatem, sed secundum apparentiam tantum" (ib.), denn es ist gegen die Naturordnung, der jede Kreatur, auch Engel und Teufel unterworfen sind: „Huic autem ordini omnes creaturae subiiciuntur" dem Worte Pauli Rom. 13, 1 gemäß: „die Ordnung, welche besteht, ist von Gott" (De Malo q. 16 a. 9). Eigentlich ist auch diese These wieder gegen den Platonismus und seine formae separatae ge-

[1] Dazu De Malo q. 16 a. 9 ad 2: „non tamen hoc, quod humani corporis lineamenta in bestialia convertantur secundum rei veritatem, quia hoc est praeter ordinem a Deo naturae inditum; sed omnes praedictae conversiones factae sunt secundum phantasticam apparitionem".

richtet (C. G. III c. 103). Weil es zur Naturordnung, d. h. zum Naturgange gehört, daß jede Form, sei sie substanziell oder akzidentell, nur aus der potentia materiae herausgeführt wird, ist jede unmittelbare Formverleihung ein Einbruch in die Naturordnung (Sent. II d. 7 q. 3 a 1).

Damit stellt sich Thomas in dieser Frage entschieden auf den Boden des Canon Episcopi, der, ins Gratianum aufgenommen, jede Tierverwandlung als Illusion erklärt hatte.

Hansen ist diese Lösung des hl. Thomas natürlich sehr unangenehm. Er weiß überhaupt nicht, was Thomas unter „Naturordnung“ versteht. Daher steht er den beiden verschiedenen, oben dargestellten Körperverwandlungen verständnislos gegenüber. Das ist entschuldbar. Diese großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts haben oft tief gedacht und schwere Theorien entwickelt. Weniger entschuldbar ist es, wenn er sagt: „Die scholastischen Denker nahmen beim Abschluß ihrer einschlägigen Untersuchungen an, daß Verwandlung und Flug beide sowohl als Illusion wie als Realität durch die Dämonen hervorgebracht und bewerkstelligt werden könnten[1]. Schließlich gibt er aber denn doch zu, daß Thomas die Realität der Tierverwandlung abgelehnt habe und daß diese Theorie überhaupt erst im 15. Jahrhundert Verteidiger gehabt habe[2]. Das ist nun für Hansen allerdings das Allerschlimmste. Oder nicht? Thomas — so hatte er uns selbst gesagt — hat den Hexenwahnbegriff wissenschaftlich vorbereitet; zu diesem Begriffe gehört die Tierverwandlung mit der Lykanthropie in ihrer Verbindung mit der Teufelsbuhlschaft, dem Hexensabbat als ein ganz eminenter Wesensbestandteil und auch das lehrt Hansen selbst; und nun das Bekenntnis wieder von ihm selbst: Thomas hat die Realität der Tierverwandlung nicht bloß nicht wissenschaftlich vorbereitet, sondern er war gegen sie, und zwar weil sie seinen tiefsten wissenschaftlichen Prinzipien über die Weltordnung widerspricht. Das ist genug!

4. Der Hexenflug.

Nicht günstiger steht es bei Thomas von Aquin mit der realen Möglichkeit der berüchtigten Hexenflüge. Auch

[1] 189—190.
[2] 191.

hier haben wir wieder den merkwürdigen Gegensatz zwischen der wissenschaftlichen Spekulation des 13. Jahrhunderts und gewissen abergläubischen Volkskreisen desselben Säkulums. Sogar Hansen muß gestehen, daß die erstere diese mit Teufelshilfe fliegenden Nachtweiber für Sinnestäuschung hielt und ihre Realität ablehnte[1], während einzelne abergläubische Volkskreise fast hartnäckig an diese altheidnischen und germanischen Menschenflüge glaubten[2]

Was Thomas angeht, meint Hansen, so hätte die Frage von den Zauberflügen ihn wohl nie wissenschaftlich beschäftigt, d. h. er hätte sich darüber explizite nie weiter geäußert. Dagegen würde er, wenn ihm die Frage vorgelegt worden wäre: Kann der Teufel Menschen aus seiner eigenen Macht durch die Lüfte tragen? sie verneint haben; den Engeln aber hätte er wohl diese Macht eher zugesprochen[3].

Auch hier zeigt es sich, daß Hansen wohl eine gewisse Ahnung, aber nicht ein tieferes Verständnis von der Weltordnung, wie Thomas sie aufgefaßt, besitzt. Die unverletzliche Grenze der natürlichen Macht der Engel und Dämonen ist für Thomas bei beiden absolut die gleiche, nämlich die Weltordnung, die nur Gott, aber kein Engel und kein Teufel zu durchbrechen vermag, weil sie Geschöpfe sind (I q. 110 a. 4). Diese Naturordnung verbietet nun beiden, daß sie aus sich etwas ohne Naturursachen hervorbringen oder etwas, was die Naturkräfte nicht auch hervorbringen können. Beide können infolgedessen aus sich nichts hervorbringen, was der menschlichen Natur und ihrer natürlichen Bewegungs- und Tätigkeitsart zuwider ist: „in actionibus virtutum activarum considerandus est ordo rerum, qui non solum attenditur secundum naturas ipsarum, sed etiam secundum earum motus“ (De Malo q. 16 a. 10). Durch die Lüfte fliegen ist nun nicht eine der natürlichen Bewegungsart des Menschen entsprechende Bewegung; also sind solche Flüge der Naturordnung entgegen! Das gilt an sich sowohl für die Engel als auch die Dämonen. Wenn die Engel im Auftrage Gottes Höheres bewerkstelligen, tun sie das nicht aus eigener Kraft, sondern virtute Dei, in dessen Macht auch die Änderung der Naturordnung liegt.

[1] 196—198.
[2] 194 f.
[3] Das. 197 f.

Thomas hat übrigens in seinen wissenschaftlichen Ausführungen über jene nächtlichen Hexenflüge nicht völliges Stillschweigen beobachtet. Bekanntlich hat der berühmte Canon Episcopi, der ins Gratianum aufgenommen wurde, jene Weiberflüge mit der Göttin Diana usw. als eine Illusion verurteilt und kraft dieses Canons galten all diese Zauberflüge in ernsten Kreisen bis in die Mitte des 15. Jahrhunderts für lächerliche Sinnestäuschungen. Auf jenen Canon ausdrücklich sich berufend, äußert sich Thomas im gleichen Sinne: „in phantastico animae huiusmodi visa formantur“ (De spir. creaturis a. 2 ad 14[1]). Somit hat Thomas auch die späteren Hexenflüge des Zauberwahns nicht bloß **nicht wissenschaftlich vorbegründet**, sondern ihnen geradezu **widersprochen**, und zwar im Anschlusse an seine wissenschaftlichen Prinzipien über die Naturordnung!

Wie bereits angedeutet, wagt auch Hansen es nicht, Thomas und der Scholastik des 13. Jahrhunderts die direkte Verteidigung der realen Möglichkeit der Hexenflüge in die Schuhe zu schieben. Aber indirekt hätten sie doch wieder wissenschaftlich die Grundlage geschaffen für ihre Nachfolger im 15. Jahrhundert, meint er. Sie haben nämlich erstens, in Anlehnung an die Heilige Schrift, Engeln und Teufeln die Macht zugeschrieben, menschliche Körper durch die Lüfte zu tragen; zweitens haben sie in ihrer Lehre über die Entrückung, „raptus“, Grundsätze entwickelt, welche die gleiche Möglichkeit der realen Hexenflüge wieder offen ließ[2]. Ist das wirklich wahr? Wir wollen beide Einwände etwas genauer untersuchen.

a) Für die Möglichkeit eines realen Transportes von Menschenleibern durch **Engel** und **Dämonen** sollen die scholastischen Kommentare über den Flug Habakuks (Daniel

[1] „Praeterea, forma naturalis existens in corpore non operatur extra corpus. Sed anima existens in corpore operatur extra corpus: dicitur enim in Concilio Aquileiensi de mulieribus, quae putant se ad Dianam de nocte ire, quod eis advenit in spiritu, quod putant se in corpore pati; et sic etiam spiritus eorum extra corpus operatur.“ „Ad decimum quartum dicendum, quod illis mulieribus discursus dicitur accidere in spiritu; non quod spiritus, i. e. substantia animae, extra corpus operatur, sed quia in spiritu, hoc est in phantastico animae, huiusmodi visa formantur.“ Wie Albert, versteht auch Thomas unter Lamia nicht eine fliegende Hexe, sondern ein Tier. (Comment. in Is. 34.)

[2] A. a. O. 193 f.

c. 14) und die Entführung Christi durch den Satan auf die Zinne des Tempels (Matth. 4, 5; Luk. 4, 9) sprechen[1].

Hier hat Hansen offenbar etwas Pech mit der Unterscheidung der echten und nicht echten Werke des hl. Thomas. So zitiert er den Kommentar zu Daniel 14, 35—38[2], der sicher unecht ist. Auch zu Lukas hat Thomas keinen Kommentar geschrieben außer der Catena aurea und dort äußert er sich selbst nicht über unsere Frage. Dagegen äußert er sich über die Entführung Christi durch den Satan in seinem Kommentar zu Matthäus 4 sehr klar, aber nicht im Sinne Hansens. Im Anschlusse an Hieronymus interpretiert er jene Worte: „assumpsit eum diabolus in sanctam civitatun et statuit eum super pinnaculum templi" indem Sinn, daß Christus aus eigener Kraft, die aber der Teufel sich selbst zuschrieb, dorthin sich begab: „hoc dicit Evangelista secundum opinionem diaboli, quia quod Christus sustinuit ex virtute, diabolus accepit quasi faceret sua potentia". Also nach Thomas hat nicht der Teufel Christus auf die Zinne des Tempels getragen!

Auch für den Flug Habakuks wollen wir Hansen aus Thomas eine sicher echte Interpretation erbringen. Nicht der Engel trug dort aus eigener Kraft Habakuk zu Daniel, sondern jener Flug war die Wirkung der Kraft Gottes, die an keine Naturordnung gebunden und einzig und allein die wahren Wunder wirkt. „Sed contingit aliquando divina virtute, quod aliqua res miraculose perducitur in aliquid, in quod nullo modo potest per aliquas dispositiones sibi inhaerentes, sicut, quod virgo pariat... sicut etiam aliquod corpus in statu gravitatis existens, potest miraculose participare actum agilitatis vel impassibilitatis, sicut de Habacuc legitur Daniel" (Sent. IV d. 49 q. 2 a. 7).

b) Nicht günstiger für Hansen ist die Stellung, welche Thomas über die Entrückung — raptus — einnimmt. Es handelt sich da vor allem um die Entrückung Pauli bis in den dritten Himmel! In II. Cor. 12, 2 sagt der Völkerapostel von sich selbst: „scio hominem in Christo ante annos quatuordecim, sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit, raptum huiusmodi usque ad tertium

[1] Das. 198 f.

[2] Das. 200, Anm. 3.

coelum". Thomas hätte nun, so argumentiert Hansen, sowohl in seiner eigenen Abhandlung „de raptu" als auch in seinem Kommentar zu II. Cor. 12, 2 die Frage offen gelassen, ob Paulus nur geistig oder auch körperlich entrückt worden wäre; damit hätte er hier also wieder die Möglichkeit einer realen Körperentrückung, d. h. eines Körperfluges bestehen lassen[1] und somit den späteren teuflischen Hexenflügen wissenschaftlich vorgearbeitet!

Eine einzige Gegenfrage an Hansen würde ihn hier an die Wand drücken. Woher weiß denn Hansen, daß Thomas hier von Körperflügen spricht, die durch Engel oder gar Teufel ausgeführt worden wären? War nach Paulus oder Thomas diese Entrückung das Werk eines Teufels oder eines Engels? War sie nicht nach beiden vielmehr das Werk Gottes, der an keine Naturordnung gebunden ist? Was sagen die Quellen bei Thomas hierüber? In seinem Kommentar zu II. Cor. 12 lect. 1. sagt er ausdrücklich, daß jener Raptus Pauli „per virtutem divinam", durch göttliche Kraft, und zwar zu etwas, was über der Natur steht, „in id quod est supra naturam" und zu was sogar das lumen gloriae nötig war, stattfand. In der von Hansen ebenfalls herangezogenen Abhandlung De Veritate q. 13 hebt er fast in jedem der fünf Artikel das „virtute divina" hervor. In der Summa theologica II—II q. 175 handelt er in sechs Artikeln wieder von der Entrückung und sagt von jenem an Paulus gewirkten Wunder: „in raptu, de quo loquimur, virtute divina elevatur homo ab eo, quod est secundum naturam in id, quod est supra naturam" (a. 5). Falls Paulus also auch mit dem Leibe entrückt war, so hat nicht ein Teufel oder Engel diesen Körperflug bewerkstelligt, sondern Gott selbst. Die Möglichkeit von Körperflügen, die also Thomas hier offen läßt, ist nicht jene, die Teufeln und Engeln zugesprochen wird, sondern Gott. Sie hat daher mit den späteren Hexenflügen wahrhaftig nichts zu tun!

Somit hat Thomas die spätere Hexenflugtheorie weder direkt noch indirekt wissenschaftlich vorbereitet. Er hat sie vielmehr als eine Illusion verurteilt und seine Stellung zu ihr ist eine logische Konsequenz seiner ganzen wissen-

[1] 208—209.

schaftlichen Lehre über die Naturordnung un
seiner Dämonologie überhaupt.

Es ist wohl kaum nötig, hier hervorzuheben, daß Tho-
mas von Aquin noch nichts wußte von dem später so be-
rühmten **Hexensabbat**, in welchem der ganze Wahn de
Zauberei jener unglückseligen späteren Zeit kulminiert
Dagegen ist es hier am Platze zu betonen, daß Thomas mi
seiner wissenschaftlichen Ablehnung sowohl der Tierver
wandlung als auch der Hexenflüge der Realitä
des Hexensabbats, der beide voraussetzte und an di
leider später auch Inquisitoren glaubten, wissenschaftlich jeden
soliden Boden abgegraben hat. Thomas, wie überhaupt di
großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts, stand bezüglich
der Zauberei auf dem Boden des Canon Episcopi. Ha
doch sogar Hansen das Bekenntnis ablegen müssen, daß
die scholastische Spekulation des 13. Jahrhunderts nicht
einmal das Verhältnis der Zauberei zur **Ketzerei** näher be-
stimmt hätte[1]. Wenn spätere Scholastiker um die Mitte des
15. Jahrhunderts, und vielleicht schon früher, im Gegen-
satze zum Canon Episcopi eine andere Stellung einnahmen
und sogar aus Thomas ihre ungesunden Neuerungen zu
beweisen suchten, so standen sie auch hier, wie in anderen
Fragen, unter dem Zeichen des Niederganges der großen
Scholastik. Insofern ist es ganz richtig, daß damals eine
große Wendung in der Scholastik eingetreten war. Viele,
fast zahllose Faktoren haben zur Bildung jenes greulichen
Hexenwahns beigetragen: der Zerfall der Scholastik,
die Mißgriffe der Inquisitoren, die Abnahme des
wahren Glaubens, die Verwilderung der Sitten,
das Wiederaufleben des gnostisch-manichäi-
schen Dualismus; aber das, was positiv und lehr-
inhaltlich am meisten zu jener Zauberauffassung bei-
trug, hat unseres Erachtens der altkatholische Historiker
Stieve[2] richtig hervorgehoben: Das war die in der zweiten
Hälfte des 15. Jahrhunderts bekannt gewordene jüdische
Literatur mit dem Talmud und der Kabbala und
besonders die Verbreitung der neuplatonischen Dämo-
nologie, wie wir sie bei Porphyrius bereits vor-
fanden und die sozusagen alle wesentlichen Züge jenes

[1] A. a. O. 166.
[2] Vgl. Janssen-Pastor, a. a. O. 553, Anm. 1.

Hexenwahns des 15., 16. und 17. Jahrhunderts bereits enthielt. Dort ist von der Teufelsbuhlschaft im eigentlichen Sinne die Rede und sie war die logische Folge der Annahme der Dämonen als körperlich-sinnlich-leidenschaftlicher Wesen, eine Auffassung, die niemand energischer bekämpft hat, als Thomas von Aquin!

Die Resultate.

Alles das, was wir über die Stellung des Aquinaten zum Zauberwahn gesagt, kurz zusammenfassend, ergeben sich folgende wichtigste Resultate.

Thomas schenkt der Dämonologie relativ wenig Aufmerksamkeit in seinen Werken. Gott, der Mensch und die Engel beschäftigen ihn unvergleichlich intensiver. Aus ihm spricht noch nicht der Geist des Dämonismus späterer Jahrhunderte, wo sozusagen alles um dieses Problem sich konzentrierte. Seine Dämonologie ist auf die Heilige Schrift aufgebaut. Sie steht daher im schroffen Gegensatz zum gnostisch-manichäischen Dualismus, dessen Geist später die Zauberwahnzeit mächtig beherrschte und den, als er im Anfange des 13. Jahrhunderts durch die Waldenser und Albigenser das christliche Europa bedrohte, niemand wuchtiger bekämpfte als die damalige Scholastik. Da der Heiligen Schrift gemäß alles aus Gott entstanden, gibt es für den hl. Thomas kein unabhängiges Dämonenreich, sondern dem Sein, der Ordnung und der Tätigkeit nach hängt es von der schöpferischen, leitenden, strafenden Macht Gottes ab. Daher sind die Dämonen selbst nicht allein keine Götter, sondern unglückselige, von der strafenden Hand Gottes betroffene Geschöpfe.

Nach der Heiligen Schrift sind die Dämonen gefallene Engel. Als solche besitzen sie zwar als Geister ein übermenschliches **Wissen**, aber nicht ein übernatürliches, da es immer ein kreatürliches ist. Wer durch direkte oder indirekte Anrufung des Teufels sein Wissen sich anzueignen sucht, treibt Wahrsagerei; wer durch direkte oder indirekte Anrufung die Hilfe des Teufels in Anspruch nimmt, um außerordentliche Wirkungen hervorzubringen, treibt Zauberei im engeren Sinne. Weder die Wahrsagerei noch die Zauberei haben bei Thomas an sich etwas zu tun mit jenem eigentlichen **Teufelsvertrag** des späteren Hexenwahns. Dagegen liegt in der Anrufung des Teufels

selbst ipso facto ein Paktieren mit dem Teufel, der Ausdruck einer Parteizugehörigkeit zu ihm, weil der Zauberer, an Stelle Gottes, den Teufel anruft. Deswegen ist auch jede Wahrsagerei und Zauberei ein Abfall — Apostasie — von Gott, wie schon Augustin gelehrt hat. Und in diesem Sinne ist das Teufelsbündnis, nach Thomas, auch in der Heiligen Schrift begründet. Aus dem gleichen Grunde ist die Zauberei nie erlaubt, auch nicht als Mittel zu einem guten Zwecke!

Gewiß hat der hl. Thomas an dem schädigenden Einfluß der Dämonen — **Maleficium** — nie gezweifelt. Dafür spricht die Heilige Schrift an zahllosen Stellen von dem ersten Sündenfall des Menschen an. Auf ihrem Boden steht auch hier der hl. Thomas. In diesem Glauben an schädigenden Einfluß des Teufels auf Mensch, Tier und Natur liegt auch gar nicht die Ursache des ruchlosen späteren Hexenwahns. Wohl aber lag die Hauptursache in dem Glauben an eine schrankenlose, alles beherrschende Macht des Teufels, der alles Böse und alles Übel in Natur, Tier und Mensch auf den Teufelszauber zurückführte. Thomas ist ein scharfer Gegner dieses Aberglaubens: die Dämonen sind keine Götter, können daher auch keine Wunder, sondern nur für den Menschen Wunderbares wirken; außer der Zulassung der weisen und gütigen Vorsehung Gottes, die für jede einzelne der dämonischen Tätigkeit irgendwelcher Art immer notwendig ist, bildet die Naturordnung gegenüber der dämonischen Tätigkeit eine unverletzliche Schranke. Kraft dieser Naturordnung vermag der Teufel nur durch die Naturkräfte, nach Art der Naturwesen, nicht außer der Sphäre des Naturwirkens tätig zu sein. Die reale Einwirkung der Dämonen auf die äußere Natur — Sturm, Wetter — hält Thomas überhaupt für selten. Die Naturordnung beschränkt den dämonischen Einfluß auf die äußeren Sinne, die Phantasie, das sinnliche Strebevermögen, den Verstand und die Freiheit des Willens. Nirgends sind die Dämonen imstande, weder auf dem Gebiete der Sinneserkenntnis noch der intellektuellen dem Menschen neue species, neue Erkenntnisbilder beizubringen; sie vermögen nur die vorhandenen zu verwirren, Unordnung in dieselben zu bringen, um dadurch indirekt auch das sinnliche Strebevermögen und die Ausübung der Freiheit zu

stören. Auf Verstand und Wille können die Teufel überhaupt gar keinen direkten Einfluß ausüben. Ganz falsch ist es auch, nach Thomas alle Sünden aus der Versuchung des Teufels abzuleiten. Die äußere Welt, das eigene Fleisch und der Wille selbst sind daneben selbständige, einflußreiche Faktoren. Überhaupt hängt die Zustimmung zur Sünde endgültig immer nur vom freien Willen ab!

Über die „Incubi“ und „Succubi“ hat Thomas weder eine wissenschaftliche Theorie gebildet noch ihre Annahme für sicher gehalten. Er zog sie heran als eine sehr wahrscheinliche Hypothese zur Erklärung gewisser, von ihm für sicher gehaltenen Tatsachen. Sie ist wesentlich verschieden von der später real angenommenen **Teufelsbuhlschaft**, die als ein eigentlicher Geschlechtsverkehr des Teufels mit Menschen, mit Teufelskindern, sogar als Massengeschlechtsverkehr aufgefaßt wurde und dessen Voraussetzung, nämlich die Körperlichkeit der Dämonen und ihre greuelhafte Sinnesleidenschaft, niemand entschiedener bekämpft hatte, als Thomas gegen die Platoniker, speziell Porphyrius. Weiter hat Thomas die reale Möglichkeit der **Verwandlung des Menschen in Tiere**, die später, besonders in der Form der Lykanthropie, für real gehalten, auf die Massen des Volkes einen so verheerenden Einfluß ausgeübt, nicht bloß nicht wissenschaftlich vorbereitet, wie die Gegner behauptet haben, sondern er hat sie wissenschaftlich absolut abgelehnt, als Einbruch in die Naturordnung. Dasselbe gilt von dem **Hexenfluge** und infolgedessen auch von dem **Hexensabbat**, dem Kulminationspunkt des späteren greulichen Zauberwahns! Überall steht Thomas hier auf dem Boden des berühmten Canon Episcopi.

Von den wesentlichen Punkten und Elementen, die Hansen zum Zauberwahnbegriff gerechnet hat, bleibt nicht einer, für den er, nach gründlicher Prüfung der Frage, Thomas hätte als Anhänger aufführen können. Er ist vielmehr ein Gegner: des Teufelsvertrages, des Maleficiums und der Teufelsbuhlschaft, wie sie in der Zauberwahnzeit aufgefaßt wurden, der Tierverwandlung, der Hexenflüge, des Hexensabbats. Nach dem eigenen Geständnis Hansens hat er nicht einmal das Verhältnis von Zauberei und Ketzerei näher abgeklärt.

Es wäre für uns vielleicht nicht allzu schwer nachzuweisen, daß die späteren Hexenwahngegner, die das frevelhafte Treiben der Zauberwahnzeit unter Verdächtigungen und Verfolgungen ritterlich bekämpften und verurteilten, wie ein Hans Sachs, Ulrich Molitoris, Joh. Weyer bis herauf zum vielverdienten P. Spee S. J. im wesentlichen wieder auf dem gleichen Boden standen, auf dem Thomas gestanden hatte. Doch das Gesagte genüge. Es wird doch vielleicht manchen zum Nachdenken anregen und in ihm die Überzeugung reifen: auch in dieser Frage hat man Thomas von Aquin und mit ihm der Hochscholastik unrecht getan.

Freiburg (Schweiz).

Prof. Dr. *G. M. Manser* O. P.

DIE GEISTIGE KINDHEIT IM LEBEN DES CHRISTEN.

Der 14. August vergangenen Jahres wird in der Selig- und Heiligsprechungsgeschichte der Ehrwürdigen Dienerin Gottes Theresia vom Kinde Jesu, Professe des Karmeliterinnenklosters Lisieux (Frankreich), stets mit Ehren genannt werden. An dem genannten Tage wurde nämlich im Konsistorialsaale des vatikanischen Palastes in Gegenwart des Heiligen Vaters das Dekret über den heroischen Grad der von Theresia geübten Theologal- und Kardinaltugenden feierlich verkündigt[1]. Bei diesem Anlasse hielt der nunmehr in Gott ruhende Papst Benedikt XV. eine herrliche Ansprache über „die geistige Kindheit", die im Leben der Dienerin Gottes in außerordentlich gewinnender Weise in die Erscheinung getreten ist.

Bei der von unserem Herrn und Meister selbst betonten Notwendigkeit der geistigen Kindheit für jedes Christenleben (Matth. 18, 3; Mark. 10, 15[2]) wollen wir unter Führung des hl. Thomas versuchen, die ihr gewordene Aufgabe näher zu umschreiben. Sie ist berufen, wesentliche Züge in das Lebensbild, und berechtigt, wichtige Punkte in das Lebensprogramm des Christen einzutragen.

---

[1] Acta Apost. Sedis, 1921, p. 449—452.

[2] „Wahrlich, ich sage euch: Wenn Ihr euch nicht bekehret und werdet wie die Kinder, so werdet Ihr nicht eingehen in das Himmelreich. Wahrlich, ich sage euch: Wer das Gottesreich nicht aufnimmt wie ein Kind, wird nicht in dasselbe kommen."

I. Die geistige Kindheit im Lebensbilde des Christen.

Durch einen geheimnisvollen, aber durchaus wirklichen Annäherungs-, Verbindungs- und Vereinigungsvorgang werden wir im Empfange der heiligmachenden Gnade Christo ein- und auferbaut (Eph. 2, 20; Col. 2, 7), eingepfropft und eingepflanzt (Rom. 11, 17 ff.; 6, 5), einverleibt und einvermählt (Eph. 3, 6; 2. Cor. 11, 2). Wir sind, um den herrlichen, vom hl. Apostel Paulus geprägten Christennamen zu gebrauchen, „Menschen in Christus“ (2. Cor. 12, 2). Und weil wir in Christus sind und leben (viventes in Christo Jesu Domino nostro, Rom. 6, 11), sind wir „in ihm reich geworden an allem“ (1. Cor. 1, 5). Denn was immer in Christus ist, lautet ein Grundsatz des hl. Cyrill von Alexandrien (thes. ass. 20), das wird auch auf uns übergeleitet.

In Christus findet sich vor allen Dingen der Dauerzustand der Gotteskindschaft, die ihn von Ewigkeit zu Ewigkeit mit Gott, seinem himmlischen Vater, in der Einheit derselben göttlichen Natur unlösbar verbindet. Weil wir nun in Christus sind und leben, bleibt der Dauerzustand der Gotteskindschaft keineswegs auf Christus allein beschränkt — nein, er wird auf uns übergeleitet und ausgedehnt. „Denn dazu ist der eingeborene Gottessohn in diese Welt eingetreten, auf daß er nicht mehr allein sei in seiner Gottessohnschaft, sondern sich viele Brüder zugeselle[1]“.

Im Mitbesitz dieser seiner Gotteskindschaft sind wir nun „reich geworden an all den Heilsgütern“ (1. Cor. 1, 5), die ihm in dieser seiner Gotteskindschaft eigen sind. Wir sind insbesondere reich geworden an dem Geiste des Sohnes Gottes. „Weil Ihr aber Kinder Gottes seid, so sandte Gott den Geist seines Sohnes in eure Herzen, in welchem wir rufen: Abba, Vater“ (Rom. 8, 15; Gal. 4, 6; 2. Tim. 1, 7).

Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei — „Der Geist selbst nun gibt unserem Geiste Zeugnis, daß wir Kinder Gottes sind“ (Rom. 8, 16), daß die Kindesmerkmale uns bis in unser Wesen durch-

---

[1] Deus unicum Filium suum ... misit in hunc mundum, ut non esset unus, sed fratres haberet adoptatos (S. Aug. in Joan. tract. II).

dringen und allem, was wir sind und haben, was wir tun und vermögen ihr Gepräge aufdrücken.

1. Der Geist des Sohnes Gottes gibt unserem Geiste von einem ersten Kindesmerkmale Zeugnis, daß wir nämlich in und mit Christus nichts aus uns selber weder sind noch haben, sondern daß uns alles auf dem Wege des Erhaltens, Empfangens, der Entgegennahme von Gott, dem Vater, zuteil geworden ist. Dieses Kindesmerkmal verzeichnet der hl. Thomas mit unnachahmlicher Kürze und überraschender Klarheit, wenn er sagt: Accipere dicitur esse Filii Dei (I q. 23 a. 3 ad 2). Darin also besteht die Gottessohnes-Eigenschaft, daß er all das Seine empfängt und entgegennimmt[1].

„Was hast du, das du nicht empfangen hättest?“ (1. Cor. 4, 7) — wurde auch zu Christus, unserem erstgeborenen Bruder, gesagt. Was hast du in deiner ewigen Heimat, das du nicht empfangen hättest? Nichts! Denn alles, meine göttliche Natur mit all ihren Vollkommenheiten, ist mir auf dem Wege der Entgegengabe und der Entgegennahme zuteil geworden. „Und weil die Entgegengabe von seiten des Vaters an den Sohn in der Zeugung des Sohnes besteht, durch die der Vater dem Sohne seine eigene Natur gibt oder mitteilt[2]“, so ist das „Accipere“, die Entgegennahme des göttlichen Gutes von seiten des Sohnes, nicht ein Geheimnis, das geschehen und vorüber ist. „Es war nicht ein Ereignis“, sagt P. W. Faber in seinem gedankentiefen Bethlehem (p. 12—13), „das an irgendeinem entfernten Punkte, bevor jemals die Zeit war, geschah. Was ewig ist, muß immer fortgehen. Wie es keinen Augenblick gibt, wo es nicht Wirklichkeit wäre, so gibt es auch keinen Ort, an welchem es sich nicht vollzöge: uns ganz nahe oder weit weg von uns, außerhalb unser im äußeren Raume oder innerhalb unser in dem stillen Mittelpunkte unserer Seelen.“

Quid autem habes, quod non accepisti? Was hast du in deiner irdischen Heimat, das du nicht empfangen

[1] Pater Filio dare dicitur in Scripturis, ex quo per Scripturam sequitur ipsum recipere;.... Filius est a Patre et a Patre accipit (C. G. IV c. 8).

[2] Per hoc quod Pater Filio dare dicitur, nihil aliud intelligitur quam Filii generatio, secundum quam Pater dedit Filio suam naturam (C. G. IV c. 8).

hättest? wurde auch zu Christus gesagt. Und er gibt der Wahrheit die Ehre, indem er feierlichst bekennt: „Omnia mea tua sunt" (Jo. 17, 10) — All das Meinige ist von dir, all das Gute natürlicher und übernatürlicher Ordnung, mit dem meine Menschheit ausgestattet ist; all das Gute, das mir während meiner irdischen Pilgerschaft unter meiner menschlichen Gestalt und Erscheinungsform zuteil geworden, ist von dir. Selbst die Apostel, meine Mitarbeiter, sind nicht ausgenommen: Pater, quos dedisti mihi, volo, ut ubi sum ego, et illi sint mecum (Jo. 17, 24). — Vater! ich will, daß, wo ich bin, auch die bei mir seien, die du mir gegeben hast, die ich also von dir habe. All das Gute, das mir unter meiner eucharistischen Gestalt und Erscheinungsform erwiesen wird, ist von dir. Aber auch der Leidenskelch wird mir von dir gereicht: Calicem, quem dedit mihi Pater, non bibam? (Jo. 18, 11.) Sollte ich den Kelch, den mein Vater mir für die Zeit, die ich hienieden in menschlicher Gestalt und Erscheinungsform zugebracht habe und die Zeit, die ich in meiner eucharistischen Erscheinungsform noch zubringe, gegeben hat, nicht trinken?

Fürwahr: Accipere est filii Dei, es ist in der Tat das unveräußerliche Gotteskindes-Merkmal, alles durch Zuwendung vom Vater her zu besitzen.

Weil wir nun in und mit Christus auf dem Boden der Gotteskindschaft wurzeln, so sind wir auch mit jenem Gotteskindes-Merkmal bezeichnet[1]. Auf die Frage des Apostels: „Was hast du, das du nicht empfangen hättest?" gibt es nur eine Antwort: Nichts bin ich und habe ich aus mir selbst; alles, was ich in der Ordnung der Natur an persönlichen Gütern in dieser Kleinwelt, die ich für mich selbst darstelle, besitze: Dasein und Leben, die Leibes- und Seelenkräfte mit ihren unbegrenzten Anlagen und Möglichkeiten, alles Wirken und Tun, das an dem Baume meines Lebens zur Entwicklung und Reife gelangt, alles das bestätigt das Axiom des hl. Thomas: Accipere est filii Dei! Was hast du an äußeren Gütern in der großen Umwelt, die du nicht empfangen hättest? Das Gewand, das dich schützend umgibt; das Haus mit seiner Einrichtung, das dir ein Heim bietet; das Mineral-, Pflanz

[1] Accipere dicitur esse commune creaturae et Fi
a. 3 ad. 2); Filius est a Patre et a Patre accipit, a quo
piunt creaturae (C. G. IV c. 8).

und Tierreich, das sich mit seinen Reichtümern und Schätzen, seinen Kräften und seiner geschäftigen Tätigkeit zu gemeinsamer Arbeit zusammenschließt, um dir zu dienen, liebe Menschen, die dir mit nie versagender Treue zur Seite sind; von allen Seiten und von allem wird dir immer wieder das eine Wort zugerufen: *Accipere* est filii Dei! Was hast du in der Ordnung der *Übernatur*, das du nicht empfangen hättest? Zähle, wenn du kannst, die *äußeren* Gnaden- und Gunsterweise, die dir im Elternhause, in Schule und Unterricht, in Kirche und Verein zuteil geworden sind; zähle die *inneren* Gnadenerweise erleuchtender und anregender Art, du wirst keinen finden, der dir nicht dein Kindesmerkmal verkündete: *Accipere* est filii Dei!

„Wenn du es aber *empfangen* hast, was rühmst du dich, als ob du es nicht empfangen hättest?“ (1. Cor. 4, 7.) Was rühmst du dich vor *dir selber* in stolzgeborener *Selbstgefälligkeit* und *Selbstüberhebung*, wo doch alles, was du bist und hast, eine fremde, Gottes Eigentumsmarke an sich trägt[1]? Was rühmst du dich vor *anderen* in eitler *Ehr-* und *Ruhm*sucht durch Großsprecherei und Ruhmredigkeit, durch Verstellung und Heuchelei? Demjenigen aber, der tatsächlich das eine oder andere, oder selbst vieles vor anderen voraus hat, ruft der hl. Paulus zu: Quis enim te discernit? (1. Cor. 4, 7.) „Wer zeichnet dich denn vor anderen aus?“ Und er wird immer wieder antworten müssen: *Accipere* est filii Dei!

Das Zeugnis des Geistes Gottes von diesem unseren *ersten* Kindesmerkmale verstummt also nie. Und weil es nie verstummt, ist es eine ständige Mahnung, einerseits dem *Stolze* zu wehren, daß er nicht mit seinen häßlichen und verderblichen Begleit- und Folgeerscheinungen unser Lebensbild überziehe und es zum Zerrbild dessen mache, was es sein soll; anderseits aber der *Demut* mit ihrer herrlichen Tugendgefolgschaft eine Heimstätte zu bereiten, daß sie unserem Lebensbilde ihre gewinnenden Züge aufpräge und die Gleichförmigkeit mit demjenigen unseres erstgeborenen Bruders gebe, der von sich sagte: „Lernet von mir, denn ich bin sanft- und *demütig* von Herzen“ (...th. 11, 29).

[1] ... des hl. Thomas magistrale Erörterung über die inanis ... q. 9 a. 1—3.

2. Der Geist des Sohnes Gottes gibt unserem Geiste von einem zweiten Kindesmerkmal Zeugnis, das uns in und mit Christus der nie versagenden Vatersorge Gottes versichert. Ihr wendet der hl. Thomas seine liebende Aufmerksamkeit zu, um ein überaus gewinnendes Bild von ihr zu entwerfen (C. G. III c. 130).

Er steht nicht an, von ihr zu behaupten: „daß sie Gott gleichsam aus sich selber heraus und in den geliebten Sohn, an dem er sein Wohlgefallen hat (Matth. 3, 17) hineinführe, um ihm gut zu sein und Gutes zu tun und durch seine Vorsehung für ihn, wie für sich selbst zu sorgen[1]". Damit hat er einen Stand- und Gesichtspunkt gewonnen, von dem aus sich drei liebliche Eigenschaften der nie versagenden Vatersorge Gottes um uns abheben. „Sie hat die Allgüte und Liebe zur Gebieterin, die Allweisheit zur Beraterin, die Allmacht zur Dienerin" (Ipsi est voluntas ut imperans, sapientia ut dirigens, potentia ut exequens — De veritate q. 5 a. 1 ad 7).

Das Gute, das er seinem eingeborenen Sohne von Ewigkeit zu Ewigkeit mitteilend gibt und uns allen in Christus durch die Fügungen und Führungen seiner Vorsehung mitteilend geben will, ist die eigene beseligende Güte und Vollkommenheit. Die bonitas divina ist demnach das abschließende Ziel und Ende, das unserem menschlichen Dasein und Leben die endgültige Vollendung und Vollkommenheit gibt. Darum muß die göttliche Güte auch als gebietende Wirkursache erstmalig am Anfange unseres Daseins und Lebens stehen, eine Wahrheit, auf die der hl. Thomas sich bei den verschiedensten Anlässen stützt und außerordentlich oft in Wendungen, wie die folgende zurückkommt: Idem est primum principium rerum et ultimus finis; eodem modo aliqua progrediuntur a primo principio et ordinantur in finem ultimum (De veritate q. 5 a. 4; De virt. in comm. q. 1 a. 10).

„Weil nun die Erstursache in ihrem Einflusse auf das ins Dasein gerufene Geschöpf sowohl an Intensität als auch an Dauer jede weitere Ursache überragt[2]", so muß man

[1] Amans (Deus) sic est extra se in amatum translatus, inquantum vult amato bonum et operatur per suam providentiam sicut et sibi (I q. 20 a. 2 ad 2).

[2] Causa primaria plus dicitur influere quam secunda, inquantum eius effectus est intimior et permanentior in causato, quam effectus causae secundae (De veritate q. 5 a. 9 ad 10).

sagen, daß die erbarmende Liebe und Güte Gottes am Anfange, in der Mitte und am Ende jeder in die Vorsehung sich einfügenden Gottestat steht. Diese wunderbare Lehre faßt der Fürst der Scholastik in seiner theologischen Summe (I q. 21 a. 4) folgendermaßen zusammen: „Die Gerechtigkeit Gottes hat stets die erbarmende Liebe zur Vorgängerin, weil diese mit einem ihrer Werke die Grundlage und Voraussetzung für jene legen muß. Denn der Kreatur schuldet Gott nichts. Er müßte denn selber den Grund und Titel dazu vorher in sie tatsächlich hineingelegt oder doch wenigstens für sie vorgesehen haben. Darum hat auf jeden Fall das, was Gott dem Geschöpfe schuldet, seine Berechtigung in etwas Früherem. In dieser Verkettung kann man aber unmöglich ins Unendliche zurückgehen, sondern muß letzten Endes auf etwas kommen, was lediglich und ausschließlich in der Güte des göttlichen Willens, die ja das letzte Ziel ist, seinen Grund hat. Man habe vergleichshalber das Beispiel vor Augen: Der Mensch hat ein Anrecht auf den Besitz der Hand der Seele wegen; die Seele ihrerseits aber gebührt ihm, weil er Mensch sein soll; das Mensch-Sein selber aber gründet sich auf die reine Güte Gottes. Und so offenbart sich in jeder Gottestat als erste Wurzel seine barmherzige Güte. Bei allen späteren Gotteswerken ist sie gleicherweise mit ihrer Wirksamkeit zugegen, ja selbst in erhöhtem Grade, da bekanntlich die Erstursache die folgenden an Wirkkraft übertrifft.“

Und weil die erbarmende Vaterliebe Gottes sich uns gegenüber durch reale Zuwendung von Gütern natürlicher und übernatürlicher Ordnung offenbart und auswirkt (I q. 20 a. 2; II—II q. 23 a. 1), so gibt der Geist des Sohnes Gottes unserem Geiste auch davon Zeugnis, daß sie über alles menschliche Ermessen groß ist. Denn wollte man sie inhaltlich ausmessen, so müßte man vorerst das Maß der Seinsvollkommenheit kennen, die uns durch den Besitz der Menschennatur und ihrer Reichtümer eigen, sowie durch die Anteilnahme an der göttlichen Natur in der Gnade und Glorie zugedacht ist. Wollte man sie in ihrer Dauer abschätzen, so müßte man erst das Maß der Ewigkeit kennen. Denn Gott hat in der Person des Propheten zu einem jeden von uns gesprochen: „Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt“ (Jer. 31, 3). Das Zeugnis, das der Geist des Sohnes Gottes unserem Geiste gibt, er-

streckt sich infolgedessen auch auf den Umstand, daß die Vaterliebe Gottes zu uns viel größer sein muß, als unsere Gegenliebe zu ihm je sein kann. In dem schwachen Abbilde der Vaterliebe Gottes, der Elternliebe nämlich, strahlt noch diese Eigentümlichkeit wieder. Denn naturgemäß ist die Liebe der Eltern zu den Kindern größer, als umgekehrt, weil die Eltern den Kindern von ihrem eigenen Sein mitgeteilt haben, nicht aber umgekehrt (II—II q. 26 a. 9). Darum wohl uns bei der väterlichen Vorsehung Gottes, die eine also geartete Liebe zur Gebieterin hat.

Ein zweiter lieblicher Zug fesselt unsere Aufmerksamkeit: Gott hat seiner väterlichen Vorsehung über uns die eigene Allweisheit zur Beraterin gegeben, auf daß sie alles in unserem Leben und Dasein ziel- und zweckdienlich anordne (I q. 22 a. 1). Wie vollkommen das Wort des Weisheitsbuches: „Sie reicht von einem Ende bis zum anderen mit Macht und ordnet alles lieblich an“ (Sap. 8, 1) auch auf unser Leben zutrifft, werden wir erst völlig einsehen, wenn der Vorsehungsplan Gottes über uns im Jenseits seine beseligende Erfüllung und Vollendung gefunden hat. Darüber verbreitet sich der hl. Thomas in seinem herrlichen Werkchen De Beatitudine Opusc. (56 c. 1). Doch gelingt es ihm, etwas von dieser himmlischen Einsicht in dieses unser Erdendasein hineinzuleiten und den Vorsehungsplan Gottes über unser Leben in seiner entzückenden Einfachheit, seiner alles umfassenden Weite und alles durchdringenden Tiefe aufzuzeigen.

Um uns des Sprachgebrauches unseres Führers selbst zu bedienen, unterscheiden wir in dem Ausdruck „finis ultimus“ die Sache oder das Gut, in welchem wir unsere endgütige und vollkommene Befriedigung finden, von der Tätigkeit, durch die wir von jenem Gute Besitz ergreifen, uns in ihm ersättigen und für immer beseligen. Unser Ziel und Ende im ersten Sinne kann nur eine Sache sein, die unerschaffene Güte Gottes (I—II q. 3 a. 1). Alles andere ist von der Allweisheit Gottes diesem einen Gute so ziel- und zweckdienlich ein- und untergeordnet, daß es dem Menschen als Weg zum Ziele und Mittel zum Zwecke dienen muß und — in sich genommen — nie versagen kann[1].

[1] Omnes enim creaturae sunt homini via ad tendendum in beatitudinem; et iterum omnes creaturae ordinantur ad Deum, inquantum in eis divina bonitas manifestatur (De caritate, quaest. un. a. 7).

Das veranlaßte den Apostel zu sagen: „Alles ist euer, sei es Paulus oder Apollo oder Kephas, die Welt, das Leben, der Tod, die Gegenwart und die Zukunft, alles ist euer; Ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes" (1. Cor. 3, 22). Die Heiligen sind unser, um uns zu helfen; die Leiden und Heimsuchungen, um uns von unseren Unvollkommenheiten zu läutern; die Prüfungen, um uns in der Tugend stark zu machen; die Welt, um uns die Mittel zum Dienste Gottes und zur Erleichterung unseres Zieles zu liefern; das Leben, um uns in Gott zu beglücken; der Tod, um uns zu Gott hinüberzuführen.

Gestützt auf dieses Zeugnis, das der Geist des Sohnes Gottes unserem Geiste gibt, hält die geistige Kindheit aus unserem Lebensbilde fern Kleinmütigkeit und Verzagtheit (II—II q. 20 a. 1), zeichnet dafür aber ein den ihr eigentümlichen, der Welt ganz unverständlichen Charakter: „jenes triumphierende Vertrauen, das unbeschadet der Bescheidenheit allen Verfolgungen, aller Menschenfurcht, allen Hindernissen des Fortschrittes Trotz bietet; jene Festigkeit im Leiden, die von keiner geschaffenen Macht eingeschüchtert, aber auch von keiner gegeben werden kann; jenen heiligen Gleichmut, den die Menschen für Stumpfsinn oder Unempfindlichkeit ansehen, während er uns doch keinen Kampf und kein Gefühl des Schmerzes erspart; jene Zuversicht auf Gott, die sich selbst dann nicht brechen läßt, wenn er die Seele zur Prüfung aller Dürre und Trostlosigkeit preisgibt, ja scheinbar verläßt, wie seinen Sohn am Kreuze; jene Freudigkeit des Herzens, die uns der Erreichung unseres Zieles gewiß macht, trotzdem wir aufs tiefste von unserem Unvermögen überzeugt sind und der heiligen Furcht um unser Heil nie ledig werden[1]".

Fürwahr, doppelt und dreifach berechtigt ist der Zug des unbedingten Vertrauens auf Gott, den die geistige Kindheit in das Lebensbild des Christen einzeichnet. Gibt doch der Geist des Sohnes Gottes unserem Geiste Zeugnis, daß Gott seiner von der eigenen allerbarmenden Liebe eingegebenen und der Allweisheit beratenen väterlichen Vorsehung die eigene unbeschränkte Allmacht zur

[1] Scheeben-Weiß, Herrlichkeiten der göttlichen Gnade [10], 326.

Dienerin gegeben hat[1]. An die inhaltsreichen Worte des Weisheitsbuches (11, 25): „Du erbarmest dich aller, weil du alles vermagst" klingen manche Ferial- und Dominikalorationen während des Kirchenjahres an, so beispielsweise die Oration vom 10. Sonntag nach Pfingsten: „O Gott, der du deine Allmacht zumeist durch Schonen und Erbarmen offenbarst, mehre an uns die Erweise deiner Barmherzigkeit und laß uns im Streben nach deinen Verheißungen der himmlischen Güter teilhaftig werden." An diese tröstliche Lehre erinnert der hl. Thomas mit Vorliebe: „Gottes Allmacht wird zumeist im Schonen und Erbarmen offenkundig. Dieser Umstand ist nämlich, wie kein anderer, geeignet, Gott in seiner alles überragenden Oberherrlichkeit zu zeigen. Denn wäre er jemandes Gesetz unterworfen, so könnte er gar nicht in erbarungsvollem Schonen uns unsere Sünden nachlassen (stellt ja auch auf Erden gerade das Begnadigungsrecht des Königs höchste Macht, der Autorität oberstes und heiligstes Recht dar). Zudem ist das schonende Erbarmen der einzige Weg, auf dem Gott den Menschen seine unendliche Güte und Seligkeit zuwenden kann, eine Gottestat, über die selbst die göttliche Allmacht nicht hinausgehen kann" (I q. 25 a. 3 ad 3; II—II q. 30 a. 4[2]).

Doch nunmehr müssen wir uns daran erinnern, daß wir unter dem Vorgange des hl. Thomas im Ausdrucke „finis ultimus" — letztes Ziel und Ende — noch den zweiten Teilinhalt betrachten wollten, um uns das Verständnis für weitere Züge im Bilde der geistigen Kindheit zu erleichtern. Der Ausdruck besagt nämlich auch die Tätigkeit, wodurch wir uns in den Erwerb, den Besitz des unerschaffenen, höchsten Gutes, das ist Gottes selbst setzen.

[1] Potentia importat rationem principii exsequentis id quod voluntas imperat et ad quod scientia dirigit (I q. 25 a. 1 ad 4).

[2] Neben diesem Werke macht der hl. Thomas noch drei namhaft, die selbst Gott nicht größer und wunderbarer machen konnte, als sie wirklich sind: nämlich die Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen in Christus, die Vereinigung der Jungfrauenwürde mit der Mutter-Gottes-Würde in Maria und schließlich die Vereinigung der Seligen mit Gott im Lichte der Glorie: Humanitas Christi ex hoc, quod est unita Deo, et beatitudo creata ex hoc, quod est fruitio Dei, et Beata Virgo ex hoc, quod est mater Dei, habent quandam dignitatem infinitam ex bono infinito, quod est Deus: et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis, sicut non potest aliquid melius esse Deo (I q. 25 a. 6 ad 4).

Unter diesem Gesichtspunkte ist selbstverständlich unser „letztes Ziel und Ende“, unsere Beseligung, etwas in uns selbst, etwas Geschaffenes: Secundo autem modo ultimus finis hominis est creatum aliquid in ipso existens; quod nihil est aliud, quam adeptio, vel fruitio finis ultimi (I—II q. 3 a. 1). Daraus folgert der hl. Thomas, daß das „quiescere in patria“ und „peregrinari in terris“ nur als zwei verschiedene Zuständlichkeiten ein und derselben geistigen Gotteskindheit angesprochen werden können. Das ergibt sich ganz klar aus einer Stelle seines Traktates De virtutibus in comm. q. 1 a. 9, wo er sagt: „Der Mensch ist nicht nur Bürger eines irdischen Staates, sondern ist auch dem Bürgertum des himmlischen Jerusalem eingegliedert, dessen Lenker der Herr ist und dessen Bürger die Engel und alle Heiligen sind, ob sie nun schon in der Glorie herrschen und sich der Zielruhe im Vaterlande erfreuen oder ob sie noch in der Pilgerschaft hienieden auf Erden begriffen sind.“ Das Wort des hl. Paulus behält nämlich seine Geltung: Nostra autem conversatio (πολίτευμα) in coelis est — „Unser Bürgertum ist im Himmel, Ihr (Christen) seid Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes“ (Phil. 3, 20; Eph. 2, 19).

Nur die Art und Weise, wie unsere Mitbürger im Himmel unser gemeinsames Familien- und Gesellschaftsgut, Gott nämlich, entgegen- und in Besitz nehmen, ist von der unserigen auf Erden verschieden. Doch wie sie, so können auch wir die Entgegen- und Besitznahme Gottes nur durch die Tätigkeit des geistigen Erkenntnis- und Strebevermögens vollziehen, keineswegs aber durch die Tätigkeit unserer niederen Natur[1]. So selbstverständlich das auch scheinen mag, so bleibt es doch nicht ohne Einfluß auf das Bild der „geistigen Kindheit“. Weil der Geist des Sohnes Gottes unserem Geiste Zeugnis gibt, daß der niedere Mensch mit seinem Trieb- und Sinnesleben gottfremd und gottferne ist und zudem noch den höheren

[1] Duplex est hominis vita: una quidem exterior secundum naturam sensibilem et corporalem: et secundum hanc vitam non est nobis communicatio, vel conservatio cum Deo et Angelis; alia autem est vita spiritualis secundum mentem: et secundum hanc vitam est nobis conservatio et cum Deo et cum Angelis, in praesenti quidem statu imperfecte; sed ista conversatio perficietur in patria (II—II q. 23 a. 1 ad 1; I—II q. 3 a 3).

Menschen zu sich herabzuziehen und sich dienstbar zu machen sucht, so darf dem Bilde der geistigen Kindheit keineswegs der Zug der Selbstüberwachung, der Verleugnung und Abtötung des niederen Menschen fehlen. Denn nur um den Preis steter und gutgeleiteter Selbstüberwachung und Abtötung wird es dem höheren Menschen gelingen, über die Mängel seiner Hinordnung und Verbindung mit Gott zu triumphieren. Denn wenn wir auch hienieden uns durch die Tätigkeit unseres im Glauben, der Hoffnung und der Liebe über sich selbst erhöhten Erkenntnis- und Strebevermögens Gott zuwenden, ihn in Wirklichkeit umfangen und für uns in Besitz nehmen, so können wir doch unmöglich in ihr ununterbrochen verharren. Sie wird vielmehr durch die gebieterischen Forderungen des täglichen Lebens notwendigerweise sowohl unterbrochen als auch auf andere, selbst gefährliche oder gar sündhafte Gegenstände abgelenkt. Daher denn die stets drohende Gefahr, daß sich der Wille Gott entfremdet und sich einem geschöpflichen Gute oder Scheingute in ziel- und zweckwidriger und darum sündhafter Weise zuwendet (II—II q. 20 a. 1 ad 1).

Dieser Umstand kann nicht ohne Rückwirkung auf das Bild der geistigen Kindheit bleiben. Es wird um einen weiteren Zug bereichert, den so wohltuenden Zug des Mißtrauens auf sich selbst und der kindlichen Furcht vor der eigenen Hinfälligkeit und Gebrechlichkeit.

So unvollkommen auch die Gottesnähe und Gottverbindung von unserer Seite aus sein mag, so macht sie uns doch nichtsdestoweniger nach dem ausdrücklichen Zeugnis des hl. Thomas „bereits für das diesseitige Leben in gewissem Sinne zu Teilhabern und Mitbesitzern der Seligkeit. Und je kontinuierlicher und innerlich geschlossener wir unsere Gottverbindung gestalten können, desto mehr geben wir ihr von der Eigenart der Seligkeit. Mag darum auch das tätige Leben wegen seiner vielfältigen Ablenkung weniger von der genannten Eigenart an sich haben als das beschauliche, so läßt sich doch in ihm die seelische Bereitschaft bewahren, gleich nach der Ablenkung wieder in die Gottverbindung einzutreten, ja sogar die Ablenkung selbst auf Gott hinzuordnen und so die Gottverbindung kontinuierlich zu machen“ (I—II q. 3 a. 2 ad 4).

Dieser erhebende Gedanke gibt uns das Geleite zu einem dritten Gesichts- und Standpunkte, von dem aus noch andere Züge im Bilde der geistigen Kindheit offenbar werden.

3. Der Geist des Sohnes Gottes gibt nämlich unserem Geiste noch von einem dritten Kindesmerkmal Zeugnis, demzufolge wir in und mit Christus nichts von dem, was wir als Gotteskinder erhalten haben, für uns behalten, sondern in rückhaltloser Hingabe Gott dem Vater, dem Ursprung alles Guten, wieder zurückstellen. In die herrliche Gedankenwelt, die sich hier auftut, führt uns der hl. Thomas mit dem so einfachen und doch so inhaltreichen Satze ein: Filii Dei est, esse ad Patrem et referre se et omnia sua ad Patrem (I q. 28 a. 2; I q. 32 a. 2; C. G. IV c. 14).

Wesentlich in seiner ewigen Heimat hinorientiert zum Vater, wendet sich der Sohn in jubelnder Liebe und Freude über seinen Ursprung und alles, was er empfangen, zum Vater zurück, um sich und all das Seine ihm wieder zu eigen zu geben. Und in dieser ewigen Begegnung und Rückgabe ist er mit dem Vater der gemeinsame Ursprung des Heiligen Geistes. „Quod fuit, permansit“, sagt die Kirche in der Weihnachtsliturgie von ihrem himmlischen Bräutigam: Was er in seiner ewigen Heimat war, das bleibt er auch in seiner irdischen, nämlich Gottessohn — qui est ad Patrem — einzig und allein zum Vater orientiert, der darum sich und alles, was ihm in der menschlichen Natur zuteil geworden, auf Gott hinordnet, der sich in seinem Wirken und Leiden, in seinem Leben und Sterben, in seinen Einrichtungen und Gründungen ganz und gar der theozentrischen Methode unterwirft.

Und weil wir durch die Gnade in Christus und seiner Gotteskindschaft leben, so sind wir auch an diesem dritten Kindesmerkmal reich geworden, der zur vollkommenen Hingabe an Gott drängenden Kindesliebe Christi. Charitas enim Christi urget nos (2. Cor. 5, 14): Die in Christus wirkende Liebe zum Vater drängt und treibt auch uns weg von der egozentrischen Methode, die in ungeordneter, sündhafter Anhänglichkeit an das eigene Ich alles andere, Personen und Sachen, Geschehnisse und Verhältnisse, ja selbst Gott und seine Vorsehung ihm unterordnen und dienstbar machen möchte. Weil also die Liebe Christi diese selbstsüchtige Lebenseinstellung vom Gotteskinde fern-

hält, hält sie auch von dessen Lebensbilde die häßlichen Züge der Selbstsucht fern, von denen der Apostel Paulus seinen Schüler Timotheus frei und unberührt wissen wollte: „Wisse aber, daß in den letzten Tagen gefahrvolle Zeiten bevorstehen! Da werden die Menschen selbstsüchtig — erunt homines seipsos amantes – geldgierig, prahlerisch, übermütig, schmähsüchtig, ungehorsam gegen die Eltern, undankbar, gottlos, lieblos, treulos, verleumderisch, unenthaltsam, unbarmherzig, unfreundlich, verräterisch, frech, aufgeblasen; sie werden die Lust mehr lieben als Gott, zwar den Schein der Frömmigkeit an sich tragen, ihr Wesen aber verleugnen. Solche sollst du meiden" (2. Tim. 3, 1—5[1]).

Charitas Christi urget nos, die Liebe Christi drängt uns hin zur theozentrischen Methode, gibt uns selbst und all unserem eigenen Wirken die Einstellung auf Gott. Sie drängt uns darum naturgemäß zu den inneren und äußeren Betätigungen der Gottesverehrung, die ja in und durch sie selbst bereits auf Gott eingestellt sind. Das Lebensbild des Gotteskindes bereichert sich um den lieblichen Zug der Frömmigkeit, der Gebetswilligkeit und Gebetsfreudigkeit. Die Liebe Christi gibt unserem Wirken in der beruflichen Arbeit die Einstellung auf Gott; sie macht das Gotteskind arbeitswillig und arbeitsfreudig. Die Liebe Christi gibt unserem Leiden die Einstellung auf Gott; sie macht das Gotteskind leidenswillig und leidensfreudig (III q. 48 a. 1 ad 1).

„Die Liebe Christi drängt uns", alle und alles für Gott zu gewinnen; sie macht das Gotteskind seeleneifrig, auf die Glaubenserhaltung und Glaubensverbreitung bedacht, opfer- und gebefreudig und fügt damit seinem Lebensbilde die letzten Züge der Gleichförmigkeit mit dem Bilde des eingeborenen Gottessohnes ein (Röm. 8, 29).

Das ist die geistige Kindheit im Lebensbilde des Christen. Soll sie nun tatsächlich in Wirksamkeit ihrer Haupt- und Grundmerkmale: nämlich alles auf dem Wege des Erhaltens und der Entgegennahme zu besitzen, der liebevollen Vatersorge Gottes unterstellt und ganz nach Gott hinorientiert zu sein, im ganzen Lebensbilde des

[1] Vgl. die für das christliche Tugendstreben so außerordentlich anregenden Erwägungen des hl. Thomas zu dieser Stelle (Com. in S. Pauli Ap. Epist.).

Christen, immer und überall zur Geltung kommen, so muß ihr auch ein bestimmender Einfluß auf das Lebensprogramm des Christen zugestanden werden; eine Forderung, die nunmehr in ihrer Berechtigung und Tragweite berücksichtigt werden soll.

II. Die geistige Kindheit im Lebensprogramm des Christen.

Nach den eingangs erwähnten Schriftworten: Matth. 18, 3; Mark. 10, 15 ist die geistige Kindheit für alle verbindlich. Das betont der hochselige Papst Benedikt XV. in seiner Ansprache mit allem Nachdruck: Es war dem göttlichen Heilande viel daran gelegen, seine Jünger von der Notwendigkeit der geistigen Kindheit zur Erlangung des ewigen Lebens zu überzeugen. Angesichts der Eindringlichkeit und Entschiedenheit seiner diesbezüglichen Lehre sollte man es kaum noch für möglich halten, daß jemand den Weg der geistigen Kindheit, nämlich den Weg des Vertrauens und der Hingabe an die Hand Gottes, nicht beschreiten wollte. Es sei noch eigens darauf hingewiesen, daß das göttliche Wort sich nicht nur in allgemein verpflichtender Form ausdrücken, sondern auch durch einen Einzel-Hinweis gerade jene in die Verpflichtung mit einbeziehen wollte, welche die kindliche Arglosigkeit eingebüßt haben. Darum kann niemand mehr vorschützen, daß der Weg des Vertrauens und der Hingabe nur den von der Bosheit der Sünde und der Welt noch unberührten Seelen vorbehalten sei, daß aber nicht mehr von der geistigen Kindheit bei jenen die Rede sein könne, die die Kindeseinfalt verloren haben. Ist demgegenüber nicht offensichtlich, daß die Worte des Meisters: „Nisi conversi fueritis et efficiamini sicut parvuli" auf der Notwendigkeit einer Umkehr in der Lebensführung und auf der Notwendigkeit der Bemühung und Arbeit um dieselbe bestehen? „Wenn Ihr euch nicht bekehret": dieser Ausdruck besagt die Änderung, in die die Jünger Christi eintreten müssen, um wieder zu werden wie die Kinder. Die Aufforderung, „wieder Kind zu werden", kann doch nur an den ergehen, der es nicht mehr ist. Die Worte: nisi efficiamini" — wenn ihr nicht werdet — weisen auf die mühevolle Arbeit hin. Denn es ist begreiflich, daß ein Mensch an sich arbeiten muß, um das zu werden und als das zu erscheinen, was er nie-

mals gewesen oder was er jetzt nicht mehr ist. Selbstverständlich handelt es sich nicht darum, zum Aussehen und der Gebrechlichkeit des Kindesalters zurückzukehren. Ein derartiges Ansinnen stellen zu wollen, wäre lächerlich. Aber man kommt nicht daran vorbei, aus den angeführten Schriftworten die auch die Erwachsenen angehende Verpflichtung herauszulesen, zur Übung jener Tugenden zurückzukehren, die der geistigen Kindheit eigen sind[1].

1. Weil nun die geistige Kindheit einen lebendigen Glauben zur Voraussetzung und Grundlage hat, so muß gerade die Übung des Glaubens im Lebensprogramm des Christen voraufgestellt werden. L'infanzia spirituale suppone fede viva nell'esistenza di Dio — „Die geistige Kindschaft ist, nach den ausdrücklichen Worten des Heiligen Vaters, ganz auf übernatürlichen lebendigen Glauben an das Dasein Gottes gestellt" und darum auf das Zeugnis, das der Geist des Sohnes Gottes unserem Geiste von dem Dasein Gottes, des Vaters, dem Urheber der Gotteskindschaft innerhalb der Gottheit und Menschheit, weniger auf das Zeugnis, das der Geist des Menschen uns vom Dasein Gottes, dem Urheber der Natur ablegt[2]. Auf Grund dieses übernatürlichen Zeugnisses wird das Kind Gottes im Glauben „der göttlichen Erkenntnis selbst zugesellt" — fides hominem divinae cognitioni conjungit (De veritate q. 14 a. 8), so daß es von Gott und göttlichen Dingen jene Kenntnis erhält, die an sich nur Gott allein haben kann[3].

Darum konnte der hochselige Papst Pius X. in einer Ansprache vom 10. Mai 1910 sagen: „Wer mit den Augen des Glaubens schaut, schaut mit den Augen Gottes. Er erkennt in der Welt die Führungen und Fügungen Gottes. Er gewahrt nur eines: Verbum divinum, Christus Jesus. Und aus diesem Einen begreift er, in diesem Einen liest er alles." Es wird allmählich bei ihm der eigentümliche Zug in Erscheinung treten, den man ausgesprochenermaßen

[1] Aus der Ansprache des Papstes nach dem von der Monatsschrift: Il Carmelo, Roma, Settembre 1921, p. 206—213 veröffentlichten Wortlaute.

[2] Siehe die magistrale Erörterung über die „Übernatürlichkeit des Glaubens" in der Revue thomiste, 1914, p. 17—38.

[3] Propriissime (fides) determinat de Deo quantum ad id, quod notum est sibi soli de seipso et aliis per revelationem communicatum (I q. 1 a. 6).

bei den Heiligen beobachtet, daß nämlich alles, womit sie nur immer in Verbindung kommen, daß alles, was sie sehen, hören und erfahren, sie immer wieder zu Gott, dem Vater führt; daß jedes Geschöpf und jegliches geschöpfliche Werk zu ihnen von Gott redet und sie auf all dem wie auf einer Stufenleiter zu Gott und göttlichen Dingen emporsteigen.

Der Glaube ist ja — um das ansprechende Bild des hl. Augustinus zu gebrauchen — der Fuß, der das Gotteskind aus der Heimatferne zum Vaterhause in die Arme des Vaters hinträgt. Mit Anlehnung an den Grundsatz des hl. Paulus: Credere enim oportet accedentem ad Deum (Hebr. 11, 6) — denn wer Gott naht, muß glauben, führt er aus: Wenn „glauben" „auf Gott hinzutreten" heißt, so tritt der auf Gott hinzu, der glaubend „ja" zu Gott und den göttlichen Dingen sagt; der aber tritt von Gott zurück, der leugnend „nein" sagt. Die Seele geht ja nicht hin und her mit den körperlichen Schritten der Füße, sondern mit den geistigen Schritten der Affekte (Tract. 48 in Jo.). Non movetur anima pedibus, sed affectibus [1].

Die Wichtigkeit und Unerläßlichkeit eines regen Glaubens für das Leben der geistigen Kindheit tritt uns noch in einem dritten Bilde entgegen. Das Gotteskind breitet im Glauben gleichsam seine Arme aus, öffnet seine Hände, um Gott, insbesondere in seiner Menschwerdung und seinen gottmenschlichen Geheimnissen zu umfangen, zu ergreifen und in Besitz zu nehmen. Wahrhaft ergreifend wirkt das Zwiegespräch beim hl. Bernard zwischen der suchenden Maria Magdalena und dem auferstandenen Heilande: „Du besitzest mich in deinem Innern und du weißt es nicht; und darum suchest du mich außerhalb ... Lerne,

[1] Der große Kirchenlehrer von Hippo preist wiederholt den Glauben als übernatürliches Bewegungsvermögen, mit Hilfe dessen wir uns in Gottes, insbesondere in des Gottmenschen Gegenwart versetzen. In der Homilie über das Heilungswunder an der blutflüssigen Frau sagt er: Non enim ad Christum ambulando currimus, sed credendo (Tract. in Jo. 26, 3). Unter demselben Bilde spricht er voll Begeisterung von dem vorbildlichen Glauben des Hauptmanns von Kapharnaum: Quia fidem centurionis, qua vere acceditur ad Jesum, ipse ita laudavit, ut diceret, non inveni tantam fidem in Israel: ipsum potius (Centurionem) accessisse ad Christum dicere voluit prudens Evangelista, quam illos, per quos verba sua miserit (De Cons. Evang. c. 20).

mich mit dem Blicke des Glaubens zu schauen und zu erkennen!“ „O mein Meister, mein Jesu, meine Liebe... so lehre mich denn, dich zu suchen und zu finden, dich zu umfangen und zu salben!“ „Glaube nur und du hast mich berührt... der Glaube ist die Hand, mit der du mich berührst, das Auge, mit dem du mich schaust“: Crede et tetigisti me... Hac manu tange me, his oculis quaere me (In pass. et res. Domini 15). Diesen Gedanken, der uns übrigens beim hl. Augustinus schon begegnet (tangit Christum, qui credit in Christum, serm. 243, c. 2), macht sich der hl. Thomas zu eigen, um das Heiligungs- und Heilswerk der Menschen nach der psychologischen Seite hin zu beleuchten. „Gott berührt die Seele, indem er seine Gnadengaben in sie einführt; die Seele ihrerseits erreicht und berührt Gott in ihrem liebebeseelten Glauben“ (De verit. q. 28 a. 3). Damit nun Gott der Seele zugänglicher und erreichbarer wäre, wurde er Mensch (Opusc. 54 c. 10). „In seinem Sohne band er die eigene Wesenheit an einen Leib, schloß sie durch diese Einverleibung sozusagen in einen Kanal, durch den die Heilswasser in den Rinnsalen der Sakramente den Seelen der Gläubigen zugeleitet werden. Damit sie nun aber auch tatsächlich einfließen, müssen die Menschen durch den Glauben die Zugänge ihrer Seelen öffnen, an Christus ansetzen und so den Gnadeneinfluß entgegennehmen[1].“

Daraus ergibt sich denn zur Genüge, daß das Gotteskind der Übung des Glaubens eine besondere Pflege angedeihen lassen muß und daß die aszetischen Schriftsteller gut beraten sind, die diesem Programmpunkt eine ausnehmende Bedeutung beilegen. Durch die Übung des Glaubens wird nämlich das Gotteskind befähigt, bereitwilligen und freudigen Herzens seinen sonstigen Obliegenheiten zu entsprechen, die sich teils um die von der übernatürlichen Hoffnung, teils um die von der übernatürlichen Liebe gestellten Forderungen gruppieren. Damit werden wir auf zwei weitere Programmpunkte hingewiesen.

---

[1] In solo Filio essentia est unita corpori, quodammodo incorporata, inclusa per canalem, mediante quo aquae salitiferae derivantur via sacramentorum in animas fidelium. Iam vero oportet, ut homines fide mentes adapertas adducant et tangentes Christum accipiant gratiam (Opusc. 52, c. 8). Dieser Gedanke beherrscht die Darlegungen des hl. Thomas in seiner Summa Theologica III q. 62; q. 69, a. 9 und wird

2. Den ersteren, die Übung der Hoffnung, finden wir beim hl. Paulus klar und deutlich umschrieben: „So laßt uns denn mit Zuversicht zum Throne der Gnade treten, auf daß wir Barmherzigkeit empfangen und Gnade finden zu rechtzeitiger Hilfe“ (Hebr. 4, 16). Dieser Aufforderung werden wir nach allen Seiten hin gerecht werden, wenn wir uns der bewährten Führung des hl. Thomas anvertrauen. Es sind goldene Worte, die er zu uns spricht: Die Hoffnung kommt in der Seele zu ihrem Rechte, die sich das richtige Werturteil über Gott wahrt und der glaubensstarken Überzeugung bleibt, daß Gott den Menschen Rettung und den Sündern Verzeihung zuteil werden lassen will. Heißt es doch bei Ezechiel 18, 23: „Sollte ich etwa am Tode des Gottlosen Wohlgefallen haben, spricht der Herr, Gott, und nicht vielmehr daran, daß er sich von seinen Wegen bekehre und lebe?“ (II—II q. 20 a. 1).

Um sich in diesem seinem Werturteil durch nichts beirren zu lassen, tue man gut, das Andenken an die vielen und großen göttlichen Wohltaten auf sich wirken zu lassen, insbesondere das erlösende Geheimnis der Menschwerdung zu betrachten. Denn, so fährt er mit Anlehnung an den hl. Augustinus fort: „Nichts tat uns zur Belebung unserer Hoffnung mehr not, als ein untrüglicher Beweis, wie sehr Gott uns in Liebe zugetan sei. Hätte er ihn aber in augenscheinlicherer Weise erbringen können, als durch die Tatsache, daß er durch die Annahme der Menschennatur unseresgleichen werden wollte?“ (II—II q. 20 a. 4 ad 3). Anderseits aber kann das Gotteskind zur gottgefälligen Übung der Hoffnung ebensowenig des richtigen Werturteiles über die eigene Gebrechlichkeit sowie die Unzulänglichkeit alles Geschaffenen entraten (II—II q. 20).

Dann sei es überaus wichtig, vor einem gefährlichen Fallstrick unserer sinnlichen Natur auf der Hut zu sein. Sie gehe nämlich darauf aus, uns den Geschmack an den göttlichen Dingen zu verleiden, dem Willen die übernatürliche Strebe- und Schwungkraft zu nehmen und ihm womöglich vollständigen Ekel und Überdruß an allem Höheren

mit aller nur wünschenswerten Klarheit und Bestimmtheit des öfteren ausgesprochen, so beispielsweise in III q. 49 a. 1 ad 5; ib. a. 3 ad 1; ib. q. 62 a. 5 ad 2.

und lähmende Traurigkeit einzuflößen (II—II q. 20 a. 4). Denn dann sei es außerordentlich schwer, den glaubensstarken und hoffnungsfreudigen Aufflug zu Gott zu nehmen[1].

Diese wenigen Striche mögen genügen, um wenigstens das Feld zu umgrenzen, auf dem sich die Hoffnung des Gotteskindes betätigt. Welches aber auch im einzelnen ihre Übungen sein mögen, sie müssen — ebenso wie auch diejenigen des Glaubens — liebebeseelt sein (II—II q. 23 a. 8). Darum wird das Lebensprogramm des Gotteskindes die Betätigung der übernatürlichen Liebe nicht unberücksichtigt lassen können.

3. Die Natur der übernatürlichen Liebe bringt es mit sich, daß sie sich nicht mit der Eigenbetätigung — der Dilectio — begnügen darf (II—II q. 23 a. 7). Sie muß gleichsam aus sich heraustreten, um alles um sich her zu Sach- und Tatbeweisen ihrer selbst (der Liebe) zu machen. So kommt es, daß man an das Gotteskind die Forderung stellen muß, die Geschöpfe Gottes, Personen und Sachen nach Maßgabe ihrer Gottgeeintheit und Gottförmigkeit mit Wertschätzung und Liebe zu umfangen (II—II q. 25, 26, 44), insbesondere die Engel und Heiligen des Himmels, die Seelen im Fegfeuer, die Menschen auf der Welt, die Kirche mit ihren Heilseinrichtungen und Heiligungsmitteln aufrichtig zu lieben.

Zu Tatbeweisen der Liebe eignen sich vor allem die Betätigungen der Gottesverehrung, die Gott durch seine heilige Kirche angeordnet oder gutgeheißen hat. Diese sind ja schon so wie so auf Gott hingeordnet und eingestellt und darum vom Gotteskinde mit Vorliebe gesucht und geübt. Die Liebe macht es sich ferner zur Pflicht, auch die berufliche Arbeit des täglichen Lebens zu erfassen, zu durchdringen und zu Tatbeweisen ihrer selbst umzugestalten. In ihrer Arbeitsfreudigkeit und Berufstreue ordnet sie alles durch die gute Meinung auf Gott hin[2].

---

[1] Homo enim affectus aliqua passione praecipue illa cogitat, quae ad illam pertinent passionem; unde homo in tristitiis constitutus non de facili aliqua magna et iucunda cogitat, sed solum tristia; nisi per magnum conatum se avertat a tristibus (II—II q. 20 a. 4 ad 3).

[2] Revue thomiste, 1914, 55ss.; Marmion: Le Christ dans ses mystères, 88 ss.

Schließlich trifft die Liebe auf ihrem Lebenswege noch auf etwas, mit dem das Weltkind gar nichts anzufangen weiß und dem es darum mit Aufbietung aller Kräfte auszuweichen sucht. Es sind die Leiden und es ist der Tod. Auch diesen Dingen gegenüber muß sich die Liebe bewähren, um so mehr als gerade diese Dinge ihr Gelegenheit bieten, ihre Großtat und ihr Meisterwerk zu vollbringen. Nach dem Vorbilde seines erstgeborenen Bruders Jesus Christus wird das Gotteskind in Leidens- und Sterbenswilligkeit und -freudigkeit diese Dinge zu den höchsten und vollkommensten Tatbeweisen seiner Liebe umgestalten (C. G. IV c. 55; III q. 48 a. 1 ad 1).

Das ist die geistige Kindheit, der in den eingangs erwähnten Dokumenten, dem Dekret der Ritenkongregation, sowie der Ansprache des Heiligen Vaters so großes Lob gespendet wird. Der Papst nennt sie geradezu „das Geheimnis der Heiligkeit“ (il segreto della santità) und mißt ihr eine doppelte Bedeutung bei: eine theoretische, weil die geistige Kindheit, wissenschaftlich im Lichte des Glaubens erfaßt, uns in den Stand setzt, sowohl das in Frage stehende tugendliche Leben der Dienerin Gottes Theresia vom Kinde Jesu als auch das aller heiligen und heiligmäßigen Menschen in seiner Entwicklung und Vollendung sowie in seinen Allgemein- und Einzelzügen richtig zu beurteilen. Die praktische Bedeutung aber liegt in der Tatsache, daß die geistige Kindheit gerade unserer Zeit viel zu sagen hat: „Unsere Zeit“, so sagt der Papst gegen Schluß seiner herrlichen Ansprache, „zeigt sich nur zu sehr zu Unaufrichtigkeit und betrügerischen Machenschaften geneigt. Man darf sich daher nicht wundern, daß Frömmigkeit und Gottesfurcht nachgelassen haben und die Nächstenliebe vielfach erkaltet ist. Hier schaffe man Wandel! Die Lügenhaftigkeit, Betrügerei, Heuchelei und Verstellung der Weltkinder mögen der Geradheit und Aufrichtigkeit des Gotteskindes Platz machen.“ Es möge zur Herrschaft gelangen:

die geistige Kindheit!

Trier (Rheinland)
Missionsseminar der Weißen Väter.

P. Dr. *M. Hallfell.*

DIE EINSTEINSCHE RELATIVITÄTSTHEORIE UND IHRE PHILOSOPHISCHE BELEUCHTUNG NACH THOMISTISCHEN PRINZIPIEN.

IV.

Einsteins allgemeine Relativitätstheorie.

Was wir zuletzt behandelt haben, ist Einsteins spezielle Relativitätstheorie. Max Born umschreibt sie seinerseits folgendermaßen: „Nicht nur die Gesetze der Mechanik, sondern die aller Naturvorgänge, besonders die elektromagnetischen Erscheinungen, lauten vollkommen identisch in unendlich vielen, relativ zu einander gleichförmig translatorisch bewegten Bezugssystemen, die man Inertialsysteme nennt. In jedem dieser Systeme gilt ein besonderes Maß für Längen und Zeiten und diese Maße sind durch die Lorentz-Transformationen miteinander verknüpft.“[1] Das spezielle Relativitätsgesetz ist nur gültig für Galileische Bezugskörper, wie wir sie früher genannt und wie sie vorstehend als „Inertialsysteme“ beschrieben sind. Die Ausdrücke wechseln, der Inhalt ist der gleiche. Für ungleich schnell, für drehend bewegte Koordinatensysteme ist diese Theorie ungültig; die Lorentz-Transformationsgleichungen können hier nicht helfen. Einstein suchte aber auch nach dieser Richtung zu helfen. Es drängte ihn, eine für sämtliche Arten von Bewegungen gültige Relativitätstheorie zu suchen und zur Behandlung der physikalischen Fragen bereitzustellen.

Aber wie anfangen? Der trägen Ruhe wie ebenso der gleichmäßigen, geradlinigen Bewegung der Körper wirkt stets die Schwerkraft entgegen. Eine allgemeine Theorie der Relativität aller Bewegungen muß also naturnotwendig die Wirkungen der Trägheit und der Schwerkraft der Körper, der Massen ins Auge fassen. Newton, der große Gesetzgeber der Physik und bahnbrechende Entdecker auf physikalischem Gebiete, erkannte, daß die träge Masse immer gleich der schweren Masse sei. Bei diesem Satze blieb es bis auf Einstein. Verschiedene Überlegungen, deren Ausführung hier zu weitläufig und wohl für die Hauptsache zwecklos wäre, bewogen Einstein zur Annahme und Aus-

[1] A. a. O. p. 217.

sage: Dieselbe Qualität des Körpers äußert sich je nach Umständen als „Trägheit“ oder als „Schwere“. Die Trägheitswirkungen müssen demnach auch als Gravitationswirkungen aufgefaßt werden können. Auffallendste Trägheitswirkungen sind in der Newtonschen Mechanik die Zentrifugalkräfte, welche die Äquatorwulstung des Erdballs, also indirekt die Abplattung der Erde an den Polen und z. B. die leicht erkennbare Abplattung der Planeten Jupiter und Saturn verursachen. Diese Zentrifugalkräfte sollen gegen den „absoluten Raum“ hin, den viele Physiker scheuen und bekämpfen, gerichtet und wie von ihm mitverschuldet sein. Nach Einstein sind sie nun einfach Schwerkraftswirkungen, hervorgerufen durch die Massen der Fixsternwelt. Übrigens dachten auch frühere Physiker schon so.

Die Schwerkraft soll nach Einstein nicht wie nach ihrem Entdecker Newton unvermittelt in die Ferne wirken nach den bekannten Newtonschen Gravitationsgesetzen, sondern sie erzeugt in der Umgebung der Körper Schwerefelder, so benannt nach Analogie der schon lange bekannten und verwerteten magnetischen und elektrischen Kraftfelder. Die Schwerkraft wirkt also kontinuierlich und braucht Zeit. Die mathematische Behandlung geschieht mittels Differentialrechnung und Gaußscher Koordinaten, d. h. einem Netz sich kreuzender gebogener Linien. Einstein[1] formt dann das allumfassende Relativitätsprinzip: „Alle Gaußschen Koordinatensysteme sind für die Formulierung der allgemeinen Naturgesetze prinzipiell gleichwertig.“ Diese Koordinaten kann man beliebig wählen, sie sind gekrümmt nach eigener Wahl, stellen keine reellen Bezugskörper, wie die Galileikoordinaten, vor und werden mit x_1, x_2, x_3, x_4[2] bezeichnet.

Nähere Ausführungen sind hier nicht nötig. Wir wollen vielmehr zu besonders auffallenden Konsequenzen der allgemeinen Relativitätstheorie übergehen, welche eine neue Gravitationstheorie von umfassendster Grundlage darstellt.

Die Schwerkraft zieht also nach Einstein nicht in die Ferne an. Sie wirkt vom schweren Körper aus dadurch auf die Umgebung, daß sie ein Schwerefeld erzeugt, welches die unmittelbare Ursache aller Bewegungsveränderungen,

[1] A. a. O. p. 66.
[2] Für noch zahlreicher dimensionale Gebilde natürlich x_5 usw.

aller Krümmungen der Bewegungen wird, die von der Gravitationskraft abhängen. Diese Krümmungen schreiben Einstein und die Relativisten auch dem Raum zu. Der Raum wird also durch die Schwerkraft im Schwerefeld gekrümmt und dieser Raumkrümmung müssen sich alle Gegenstände anpassen, welche in das Schwerefeld gelangen. Doch hat jeder Körper selbst Schwerkraft und diese wirkt mit ihrem Kraftfeld stets auch auf das Schwerefeld derjenigen Körper, denen es nahe genug kommt. Dadurch ergibt sich, daß die „Raumkrümmungen" beeinflußt, d. h. verändert werden von jedem Körper, welcher mit seinem Schwerefeld in das betreffende Schwerefeld eindringt oder mit seinem eigenen Schwerefeld dasselbe wieder verläßt. Es gibt nun längst bekannte, interessante Tiere, welche ihre Gestalten ebenfalls mannigfach in der Bewegung verändern, die „Mollusken". Deshalb verwendet Einstein einen Hinweis auf „die Molluske", um ein irgendwie anschauliches Bild der Verhältnisse zu bieten, welche in Rechnung gezogen werden müssen bei der geometrischen Beschreibung der durch die Schwerkraftfelder verursachten Bewegungen und Gestaltsveränderungen im prinzipiellen Sinne. Die schon genannten Gaußschen vierdimensionalen Koordinatensysteme stimmen im wesentlichen damit überein und können darum als „Bezugsmollusken" bezeichnet werden.

Der Wichtigkeit dieses Kapitels wegen, das äußerst viele Verwirrung verursachte, setzen wir noch die Worte eines neuesten begeisterten Zeugnisses für die Einsteinsche Relativitätstheorie her: „Damit sind wir nun endlich zu jenem Punkt gelangt, auf den wir so lange hinsteuerten: wir erkennen, daß ein Gravitationsfeld besonderer Art, nämlich jenes der rotierenden, fernen Fixsterne, das die Zentrifugal- und Korioliskräfte erzeugt, eine Krümmung des Raumes verursacht. Wir haben gerade das Beispiel dieses Gravitationsfeldes gewählt, weil sich hier ohne Zuhilfenahme von höherer Mathematik das Auftreten einer Raumkrümmung plausibel (d. h. gut begreiflich) machen läßt. Die mathematische Fassung der Gravitationstheorie lehrt aber viel mehr als dies: nicht nur jenes spezielle Gravitationsfeld, von dem hier die Rede war, sondern jedes Gravitationsfeld erzeugt eine Krümmung des Raumes; das Schwerkraftfeld unserer Sonne, der Erde und jedes Körpers auf der

Welt verursacht eine bestimmte, für das betreffende Feld charakteristische Krümmung des Raumes." So der bereits früher genannte Dr. Thirring, a. o. Professor der theoretischen Physik an der Universität Wien, in seinem Ende 1921 erschienenen Buche: „Die Idee der Relativitätstheorie" (p. 33).

Diese stets wechselnden Krümmungen vertragen sich in den Maßen ihrer Verhältnisse nicht mit den Ergebnissen der von altersher schulbekannten Geometrie des Euklid. Es sind das nichteuklidische „Räume", welche durch die Gravitationsverhältnisse fortwährend beeinflußt werden. Jedes Schwerkraftfeld hat deshalb seine besondere Metrik und damit seine besondere Geometrie. Obwohl Einstein seine „Entdeckungen" erst um die Mitte des letzten Jahrzehntes gemacht und darnach die allgemeine Relativitätstheorie aufgestellt hat, ist doch die dafür notwendig gewordene Geometrie nicht mehr zu suchen gewesen, denn schon vor manchen Jahrzehnten haben zwei gewaltige Mathematiker sie rein spekulativ gefunden und ihre Gesetze weitgehend formuliert, nämlich der bekannte große Gauß († 1855) und Riemann (1866).

Wir wollen das kurz durch zwei Beispiele erläutern. Das erste gebrauchte Einstein selbst; wir wollen es nur allgemein verständlich umschreiben. Jeder Gymnasialschüler lernt: Der Umfang des Kreises ist $2 r \pi$ und der Inhalt des Kreises $r^2 \pi$. r ist der an Größe wechselnde Radius; π hat euklidisch bekanntlich stets die Größe 3, 14 usw. Nach der (speziellen) Relativitätstheorie sind relativ zum ruhenden Beobachter alle geradlinig bewegten Stäbe verkürzt. Wenn wir uns eine riesengroße Scheibe denken, dann ist auf 1 *cm* Länge der Scheibenrand nicht meßbar gekrümmt und kann wie eine gerade Linie behandelt werden. Jedenfalls wird alles beim Drehen der Riesenscheibe bewegt und in der Bewegungsrichtung relativ verkürzt. Weil es mit jedem Stück Zentimeter auf der ganzen Scheibe so geht, so wird der ganze Umfang der Scheibe verkürzt, also verkleinert. Der Radius seinerseits steht überall senkrecht gegen die Bewegungsrichtung, er bleibt gleich lang. Das Verhältnis von r zu π stimmt somit nicht mehr; die Scheibe wird verkrümmt. Aus demselben Grunde ist ihr Inhalt nicht mehr $r^2 \pi$ und ihr Umfang nicht mehr $2 r \pi$.

Ein rechtwinkliges und gleichseitiges Viereck, das in ein starkes Gravitationsfeld hineingerät, erfährt ebenfalls

Verkrümmung und ungleiche Längsbeeinflussung der Seiten und seine Winkel zählen zusammen nun unter Umständen mehr als 360°, also mehr als die Winkel in einem euklidischen Viereck zählen können.

Gleicherweise ändert sich die Zeit von Schwerefeld zu Schwerefeld. Die Uhren gehen darin verschieden schnell. Man kommt zu einem „Uhren-Paradoxon".

Ein wesentlicher Gegensatz gegenüber der speziellen Relativitätstheorie besteht nebst der Verunmöglichung der euklidischen Geometrie darin, daß *c*, also die Lichtgeschwindigkeit, in starken Gravitationsfeldern prinzipiell nicht konstant ist und Werte bekommen kann, die kleiner als 300 000 *km/sec*, aber auch größer sind.

Die Gleichungen der allgemeinen Relativitätstheorie gestatten aber, auch Schwerefelder zu behandeln, welche ganz schwach sind und betreffend der Schwerewirkung zu Null übergehen. In diesem Falle herrschen dann natürlich Galileische Verhältnisse und euklidische Linien, also die Gebiete der speziellen Relativitätstheorie. Deshalb kann diese folgerichtig nicht nur ganz selbständig behandelt, sondern ebenso gut als eigentlicher Teil der „allgemeinen Relativitätstheorie" behandelt werden. Man kann infolgedessen von Einsteins Relativitätstheorien oder Relativitätstheorie in ganz gleichem Sinne sprechen.

Unerläßlich ist es, des weiteren darauf hinzuweisen, daß die Aufstellung der allgemeinen Relativitätstheorie die Aufstellung eines neuen Äquivalenzprinzips verlangt. Einstein erkannte das und fand es. Dieses Einsteinsche Äquivalenzprinzip besagt — wir geben es mit den Worten E. Freundlichs [1], der eine ausdrückliche Empfehlung von Einstein erntete und an dessen bezüglicher Schrift Einstein selbst in mehrfacher Hinsicht mitarbeitete: „Eine etwaige Veränderung, die ein Beobachter im Ablauf eines Vorganges als Wirkung eines Gravitationsfeldes wahrnimmt, würde er genau so wahrnehmen, wenn das Gravitationsfeld nicht vorhanden wäre, er — der Beobachter — aber sein Bezugssystem in die für die Schwere an seinem Beobachtungsorte charakteristische Beschleunigung

[1] Die Grundlagen der Einsteinschen Gravitationstheorie. Von Erwin Freundlich. Mit einem Vorwort von Albert Einstein', Berlin 1920, p. 45.

versetzte." Und weiter: „Die Gravitationsprobleme gehen so in die allgemeine Bewegungslehre einer Relativitätstheorie aller Bewegungen auf. Die Betonung der Äquivalenz von Gravitations- und Beschleunigungsvorgängen erhebt die fundamentale Tatsache, daß alle Körper im Gravitationsfelde der Erde gleich beschleunigt fallen, zu einer grundlegenden Voraussetzung einer Theorie der Gravitationserscheinungen. Diese Tatsache hatte, obwohl sie zu den sichersten unserer Erfahrung zählt, in den Grundlagen der Mechanik bisher überhaupt keinen Platz gefunden. Vielmehr rückte mit dem Galileischen Trägheitsgesetz ein niemals beobachteter Vorgang (die gleichförmige geradlinige Bewegung eines Körpers, der keinen äußeren Kräften unterliegt) an die erste Stelle unter den Grundgesetzen der Mechanik. Und es wurde die wunderliche Auffassung geschaffen, als wenn die Trägheitserscheinungen und die Schwereerscheinungen, die wahrscheinlich nicht minder eng miteinander verknüpft sind, als die elektrischen und die magnetischen, nichts miteinander zu tun hätten. Die Erscheinung der Trägheit wird von der klassischen Mechanik als Grundeigenschaft der Materie an die Spitze gestellt, die Schwerkraft dagegen gleichsam nur als eine der vielen möglichen Kräfte der Natur durch das Newtonsche Gesetz eingeführt. Die erstaunliche Tatsache der Gleichheit der trägen und der schweren Masse der Körper erscheint in ihr nur als zufällig. Das Einsteinsche Äquivalenzprinzip weist dieser Tatsache den Platz an, der ihr in der Theorie der Bewegungserscheinungen gebührt[1]."

Die so fundamentierte Relativitätstheorie ermöglicht nun, sämtliche mechanische Naturgesetze ganz einheitlich zu behandeln. Alle Naturgesetze erscheinen in der Form **ausschließlich relativer Bewegung. Die Einsteinsche Physik,** die allseitig relativistische Physik **kennt keine absolute Bewegung.** „Die Forderung der Relativität aller Bewegungen, die in der neuen Mechanik mit solchem Nachdruck an die Spitze gestellt wird, verdient diese Betonung, weil die Gesetze einer Mechanik, die ihr genügt, wirklich die Beschreibung der Bewegungsvorgänge ermöglichen, **so wie sie sich der Beobachtung bieten.** Aber obgleich man zu der sicheren Erkenntnis gelangte, daß es keinen Sinn habe, von der abso-

---

[1] A. a. O. p. 46 f.

luten Bewegung eines Körpers im Raum zu sprechen, so bereitete es doch unüberwindliche Schwierigkeiten, die Gesetze der Mechanik dem Postulat der Relativität aller Bewegungen anzupassen[1].“ **Das ist Einstein gelungen mit Hilfe der in diesem Referate angeführten Sätze.**

V.

Erfolge und Bestätigungen der Einsteinschen speziellen und allgemeinen Relativitätstheorie.

A. Größte Physiker, theoretisch tüchtigste und experimentell erfahrenste Forscher haben sich zuerst der speziellen Relativitätstheorie, mit welcher Einstein schon im Jahre 1905 ans Tageslicht rückte und welche der Mathematiker Hermann Minkowski mathematisch durchforschte, glänzend weiterführte und mathematisch vollendete, scharf entgegengestellt und erst nach einiger Zeit sich den kühnen Entdeckungen gefügt und sich selbst die Neuerungen zu Nutzen gemacht. Jetzt tobt von mehreren Seiten her der Kampf hauptsächlich um Einsteins allgemeine Relativitätstheorie, die etwa im Jahre 1916 vollkommen vorlag. Wäre es da nun nicht das einfachste, nicht bloß theoretisch, sondern experimentell vorzugehen und die mathematischen Ergebnisse der Einsteinschen Konstruktionen mit der Wirklichkeit zu vergleichen, an Hand der Tatsachen zu prüfen? Nobelpreisträger Lenard, eine physikalische Leuchte ersten Ranges, lief mit Wucht gegen Einsteins Theorie an und errang die Siegespalme noch nicht!

Warum hat der Meister den Gegner nicht widerlegt mit einer Reihe von strengen Nachweisen ebenso vieler falscher Ergebnisse, daß es jedermann mit Händen greift? Es scheint, solche Nachweise gar nicht zu geben! Das ist ein großer Erfolg der Arbeiten Einsteins, daß er die Großen der Physik durch sie zwingen kann, sich überhaupt damit zu beschäftigen. In der 86. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte vorletztes Jahr in Nauheim hielt Dr. Hugo Dingler, a. o. Professor an der Universität München, Privatdozent für Methodik, Unterricht und Geschichte der mathematischen Wissenschaften, ein Referat,

---

[1] Newcomb-Engelmanns Populäre Astronomie. Sechste Auflage, Leipzig 1921, p. 62.

in welchem er sich mit aller Energie gegen die Einsteinsche Relativitätstheorie richtet. Indes sagte er nach weitausgreifenden Erörterungen gegen Ende seines Vortrages[1]: „Es folgt also die wichtige Erkenntnis: Es können beide Theorien (nämlich die von Einstein einerseits und die von Newton und der klassischen Mechanik anderseits) nichts gegeneinander ausrichten, weder für noch gegen und es kann auch keine als empirisch bewiesen oder widerlegt gelten, ehe wir nicht Klarheit über die Geltung und Auswahl der dabei benutzten Prinzipien erhalten haben, auch derjenigen Prinzipien, welche der sogenannten experimentellen Prüfung zugrunde liegen." Von allen nicht klaren „Prinzipien" der Physik, die in Betracht kommen, abgesehen, stimmen demnach alle Experimente mit den Resultaten der Newtonschen und der gegensätzlichen Einsteinschen Mechanik in gleicher Weise unwiderlegt überein. Man sieht, wie sehr Dingler angesichts der experimentellen Übereinstimmung der physikalischen Tatsachen mit den mathematischen Resultaten der Einsteinschen Neuerungen in Verlegenheit ist. Er kann sie nicht leugnen; die Übereinstimmung zeugt für Einstein wie für Newton, soweit überhaupt Newtonsche Mechanik reicht. Und bevor Dingler so vieles eingestand vor den aufmerksam horchenden deutschen Naturforschern und Ärzten, hat er sich doch zweifellos genau nach soliden Waffen umgesehen im riesenhaften Arsenal der modernsten Physik. Noch im vergangenen Jahr 1921 erschien Dinglers Werk: „Physik und Hypothese", das er gegen Einstein schrieb, jedoch wiederum keine Nachweise experimenteller Widersprüche vorweist. Umgekehrt schreibt Born[2]: „Wir werden im folgenden zahlreiche Schlüsse aus der Einsteinschen Theorie ziehen, die zuerst starken Widerspruch fanden, bis es gelang, sie experimentell zu bestätigen." Und am Schlusse seines wertvollen Buches: „Die Kraft der neuen Lehre beruht auf ihrer unmittelbaren Herkunft von der Erfahrung; sie ist eine Tochter des Experimentes und hat selbst neue Experimente geboren, die von ihr Zeugnis ablegen" (p. 257). Nach seinem

---

[1] Kritische Bemerkungen zu den Grundlagen der Relativitätstheorie. Leipzig 1921, p. 25.

[2] A. a. O. p. 190.

besonderen Zeugnis wird deshalb auch die aufwachsende akademisch-naturwissenschaftliche Jugend „relativistisch" gebildet. Mit Nachdruck sei das betont.

B. Endlich aber etwas aus tatsächlichen Verhältnissen, was auf Newtonscher Grundlage trotz halbhundertjähriger, scharfsinnigster Arbeit bis heute noch nicht erklärt werden konnte oder was der Newtonschen Mechanik überhaupt ganz entgangen ist.

Jedermann wird sich etwa aus dem früheren Studium an jene geistige Riesenleistung erinnern, welche Leverrier im Jahre 1846 vollendete und in der bloß rechnerischen Entdeckung des Planeten Neptun bestand. Überwältigt von gerechtem Staunen über die Geisteskühnheit, den bewundernswerten Scharfsinn und die unermüdliche Rechnungsarbeit Leverriers — es sei hier ausdrücklich bemerkt: eines katholischen Gelehrten — und über die durch den Erfolg bewiesene Richtigkeit und Allumfassung der Newtonschen Schweregesetze, nannten viele diese Entdeckung im fernen Weltraum „den größten Triumph der menschlichen Wissenschaft". Derselbe Leverrier errechnete auch eine Bahneigentümlichkeit des Planeten Merkur. Diese besteht darin, daß sich die Bahnellipse in der Weise in ihrer Lage um die Sonne dreht, daß ihr sonnennächster Punkt, das Perihel, sich stetig etwas verschiebt. Diese Perihelverschiebung beträgt jedoch in vollen hundert Jahren nicht einmal eine Bogenminute, sondern nur ungefähr 43 Bogensekunden nach Befund der Astronomie. Man suchte deshalb manche Jahrzehnte lang einen anderen Planeten, der diese Abweichung verursachen würde, aber man fand visuel und photographisch keinen. Ebensowenig entdeckte man andere Faktoren, welchen mit Sicherheit diese Einwirkung zugeschrieben werden könnte. Endlich kam eine neue Gravitationstheorie, eben diejenige Einsteins mit der allgemeinen Relativitätstheorie. Die genaue Planetenbahnberechnung nach Einsteins Theorie ergibt nun mit Genauigkeit jene Merkurbewegung und zwar restlos mit dem Betrag von 43 Sekunden für ein Jahrhundert. Mit ungeheurer Begeisterung für die neue „grundstürzende Lehre" und für ihren Begründer, Albert Einstein, selbst, trugen die großen Weltblätter diesen Erfolg und diese „glänzendste Bestätigung" über die ganze zivilisierte Welt hin. Weitere Ausführungen in dieser Richtung verbietet uns der Raum dieser Zeitschrift.

Wer schon von Einsteins Erfolgen gelesen hat, der hat wahrscheinlich auch von der Krümmung der Lichtstrahlen gehört. Wir waren selbst Teilnehmer und sind Zeuge von folgendem: An der 96. Jahresversammlung der Schweizerischen naturforschenden Gesellschaft im Jahre 1913, also unweit des Termins der Vollendung der allgemeinen Relativitätstheorie, hielt Professor Einstein einen Vortrag über die Grundlagen und Ausblicke seiner neuen Gravitationstheorie, im wesentlichen so, wie wir sie oben entwickelt haben. Einstein erklärte dann wörtlich: „Als Hauptergebnis findet man so eine Krümmung der Lichtstrahlen im Gravitationsfeld, die für einen an der Sonne vorbeistreichenden Lichtstrahl 0·84" betragen." Die Sonne war schon zehntausendfach beobachtet und photographiert worden. Aber an eine solche Tatsache, die Einstein mit Größenangabe aus seiner Theorie voraussagte, hatte nie ein Astrophysiker gedacht. Um das Verständnis zu erleichtern, nur kurz einige Weiterungen. Wir legten oben dar, daß nach Einstein jeder Körper ein Schwerefeld erzeugt. In diesem Schwerefeld erleidet alles eine Krümmung, sagen wir gemäß den Kraftlinien, welche das Schwerefeld durchziehen. Auch jeder Lichtstrahl muß sich der Kraftlinie, in deren Bereich er kommt — nicht ganz unähnlich einem Eisen im Kraftfeld eines Magneten — anbequemen. Um eine meßbare Ablenkung von der geraden Bahn zu erzwingen, ist freilich ein entsprechend starkes Kraftfeld nötig. Ein solches herrscht rings um die Sonne. Den außerordentlich schwierigen mathematischen Teil der Theorie hatte Einstein dem Mathematiker Prof. Dr. Marzell Großmann, Zürich, überlassen. Der ganze Winkel der Lichtstrahlablenkung von der Sonne für sonnenradiusgroßen Abstand des Lichtstrahls bei der Sonne beträgt 1·7 Bogensekunden. Einstein schreibt in der 12. Auflage seiner uns schon bekannten Schrift: „Es sei hinzugefügt, daß diese Ablenkung nach der Theorie zur Hälfte durch das (Newtonsche) Anziehungsfeld der Sonne, zur Hälfte durch die von der Sonne herrührende geometrische Modifikation („Krümmung") des Raumes erzeugt wird." Während den wenigen Minuten einer totalen Sonnenfinsternis kann man die Sterne hart neben dem Sonnenrande auf die photographische Platte bekommen. Der Weltkrieg verhinderte die geplante Expedition zu einem entsprechenden Standort. Die englische Astro-

nomical Royal Society rüstete aber drei Forscher: Eddington, Crommelin und Davidson aus zu besagtem Zwecke für die totale Sonnenfinsternis von 29. Mai 1919. Die photographischen Standorte waren in Sobral in Brasilien und auf der westafrikanischen Insel Prinzipe. Max Born berichtet[1]: „Das Resultat der Ausmessung der Platten konnte am 6. November 1919 verkündet werden und bedeutete den Triumph der Einsteinschen Theorie: Die von Einstein vorhergesagte Verschiebung, die am Sonnenrande 1·7 Bogensekunden betragen soll, ist in vollem Umfange da. Seit dieser größten Leistung moderner Prophetie kann die Einsteinsche Lehre als gesicherter Besitz der Wissenschaft gelten.“ So drucken die meisten Autoren das Ergebnis.

Damit die wissenschaftlichen Vertreter der Theologie und der Philosophie das exakte Material, um das sie sich zweifellos interessieren, vor sich haben, bringen wir hier zwei der Resultate, die Einstein selbst im Jahre 1921 abdruckte (im Jahre 1920 fehlten sie noch in der gleichen Schrift). Er schrieb zwei Sätze zur Erklärung voraus. Alles wie folgt: „Das Ergebnis der Messung bestätigte die Theorie in durchaus befriedigender Weise. Die rechtwinkligen Komponenten der beobachteten und berechneten Abweichungen der Sterne (in Bogensekunden) sind in folgender Tabelle enthalten:

Nummer des Sternes	1. Koordinate		2. Koordinate	
	Beobachtet	Berechnet	Beobachtet	Berechnet
5	— 0·29	— 0·31	— 0·46	— 0·43
2	+ 0·95	+ 0·85	— 0·27	— 0·09[2]

Beim Stern Nummer 5 betragen demnach die Unterschiede zwischen der Voraussage und dem wirklichen Naturbefunde nur 0·02 und 0·03 Bogensekunden für die Koordinaten; beim Stern Nummer 2 nur 0·1 und 0·18 Bogensekunden.

[1] A. a. O., p. 254.
[2] Wir haben hier nur zwei Zahlenreihen abgedruckt und also bloß einen Teil der Tabelle wiedergegeben.

Diese außerordentlich kleinen Differenzen sind das Minimum und das Maximum sämtlicher Differenzen aller Berechnungen und wirklichen Abmessungen von sieben in Betracht fallenden, photographierten „Finsternissterne". Die Theorie hat also zu einer ungeahnten Entdeckung geführt, welche zweifellos wieder auf andere, neue Gesichtspunkte für astronomische Berechnungen führen wird. Weil das jedoch das erste Experiment dieser Art ist, so ist es begreiflich, daß man nachträglich auf die Möglichkeit einiger übersehener Fehlerursachen kam, z. B. eine feinste Krümmung des verwendeten Heliostat-Spiegels durch die auffallenden Sonnenstrahlen vor der Verfinsterung; „Nachbarschaftseffekt" der Sonnenkorona; Unkenntnis der jährlichen kosmischen Refraktion[1]. Aber trotz aller solcher Möglichkeiten glaubt Otto Birk, Potsdam, schreiben zu dürfen[2]: „Gleichwohl erscheint das Vorhandensein einer Sternverdrängung der von Einstein vorausgesagten Art bereits nach Vorzeichen und Größenordnung sichergestellt." Die Astrophysiker sind nun mit anerkennenswertem Fleiße darauf bedacht, die möglichen Fehlerquellen für die Photoaufnahmen während der Totalität der Sonnenfinsternis am Morgen des 21. September dieses Jahres (1922) experimentell festzustellen, zu berechnen und auszuschalten. Die betreffende Lichtstrahlkrümmung nennt man „Einsteineffekt".

Eine andere von Einstein vorausgesagte, früher ungeahnte optische Erscheinung ist die sogenannte „Rotverschiebung der Spektrallinien" in einem sehr starken Gravitationsfelde, also auf der Sonne und bei Fixsternen. Einstein schreibt neuestens (d. h. noch 1921): „Bei der Sonne beträgt die zu erwartende Rotverschiebung etwa zwei Millionstel der Wellenlänge. — Ob dieser Effekt tatsächlich existiert, ist eine offene Frage, an deren Beantwortung gegenwärtig von den Astronomen mit großem Eifer gearbeitet wird. Bei der Sonne ist die Existenz des Effektes wegen seiner Kleinheit schwer zu beurteilen . . ." Und Einstein sagt: „Wenn die Rotverschiebung der Spektrallinien durch das Gravitationspotential nicht existierte, wäre die allgemeine Relativitätstheorie unhaltbar. Anderseits wird das Studium der Linienverschiebung, wenn sein

[1] Vgl. „Naturwissenschaften", Jahrg. 1921, p. 760.
[2] Ib. p. 761.

Ursprung aus dem Gravitationspotential sichergestellt sein wird, wichtige Aufschlüsse über die Massen der Himmelskörper liefern." Manche halten bezügliche Ergebnisse bereits als erwiesen, andere bezweifeln sie oder fanden keine.

(Schluß folgt.)

Altstätten (St. Gallen).

Dr. theol. und phil. *Jac. M. Schneider.*

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. **Jacques Maritain, Eléments de Philosophie.** I. Introduction génerale à la Philosophie. 4me édition revue et corrigée. Paris, Téqui, 1921. XI u. 228 p. in 8°.

Diese Elemente der Philosophie sollen ein Handbuch bieten zur Vorbereitung auf den zweiten Teil des Bakkalaureats in Frankreich. Das erste vorliegende Bändchen enthält die Einleitung in die Philosophie. Weitere sechs Bändchen, die noch ausstehen, sollen bringen: die Logik, die Naturphilosophie, die Psychologie, die Metaphysik, die Ethik mit einer Philosophie der Kunst, und die Geschichte der Philosophie. Der Verfasser steht ganz auf dem Standpunkt der aristotelisch-thomistischen Philosophie, die er jedoch darstellen will in lebendigem Zusammenhange mit den neueren Fragen.

Die vorliegende Einleitung in die Philosophie behandelt die Begriffsbestimmung und die Einteilung der Philosophie. Die Begriffsbestimmung wird dargelegt an der Hand der Geschichte der Philosophie bis zu Aristoteles. Denn die Geschichte der Philosophie bis Aristoteles stellt das Werden der wahren Philosophie, der philosophia perennis dar. Die Geschichte der alten Philosophie nach Aristoteles und die Geschichte der neueren Philosophie wird im letzten Bändchen enthalten sein. Die Einteilung der Philosophie wird so vorgeführt, daß schon die großen Fragen angedeutet werden, die in der Philosophie selbst ihre Lösung finden sollen.

Von Maritains Einleitung sind in kürzester Zeit drei Auflagen vergriffen worden. Ein außerordentlicher Erfolg, der aber gut begründet ist. Genauigkeit, Vollständigkeit und Klarheit der Darstellung unter Vermeidung jeder Weitschweifigkeit machen das Buch zu einem vorzüglichen Handbuch. Schon aus diesem Bändchen ersieht man, daß der Verfasser sich durchgearbeitet hat zu einem tiefen Verständnis der aristotelisch-thomistischen Philosophie und daß es nicht ein leeres Wort ist, wenn er verspricht, getreulich diese Lehre darzustellen. Dieser Lehre entsprechend scheidet er die erkenntniskritischen Fragen aus der Logik aus und teilt sie der Metaphysik zu. Ebenso läßt er gleich auf die Logik die Naturphilosophie folgen und nicht den ersten Teil der Metaphysik, die Ontologie [1]. Was der Verfasser andeutet über

---

[1] Neuerdings haben es Farges-Barbedette (Philosophia scholastica[26]) wiederum versucht (gegen Hugon, Cursus philosophiae thomisticae, und mich, Elementa philosophiae aristot.-thom.), diese Behandlungsweise zu rechtfertigen, die eine von der übrigen Metaphysik abgetrennte Ontologie unmittelbar auf die Logik folgen läßt.

das Formalobjekt der Logik, ebenso was er ausführt über den Unterschied des Spekulativen vom Praktischen ist alles sehr gründlich und genau. Wie ich in meinen Elementa Philosophiae[3], betrachtet auch Maritain die Ethik eigentlich als eine spekulative Wissenschaft. Sie kann nur praktisch genannt werden im weiteren Sinne, weil ihr Gegenstand ein operabile ist; aber sie behandelt diesen Gegenstand nicht operabiliter. Übrigens jede Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes ist spekulativ. Praktisches Wissen sind nur die Künste und (ethisch) die Tugend der Klugheit.

Einzig bezüglich der genaueren Fassung und Anwendung des Begriffes der Philosophie hätte ich einer etwas anderen Darstellung den Vorzug gegeben. Maritain bestimmt ganz richtig die Philosophie als Vernunfterkenntnis aus den obersten Gründen, und zwar sowohl aus den obersten Gründen schlechthin (Metaphysik) als auch aus den obersten Gründen in einer gewissen Beziehung, in einem bestimmten Wissensgebiete (die übrigen philosophischen Wissenschaften). Dann heißt es, daß die nicht philosophischen Wissenschaften Erkenntnisse seien aus den nächsten Ursachen. Allein nach der gegebenen Begriffsbestimmung der Philosophie wäre doch jedenfalls jede deduktive Wissenschaft, d. h. jede scientia propter quid (διότι), Philosophie. Denn jede deduktive Wissenschaft geht notwendig auf die obersten Gründe in ihrem Gebiete. Dementsprechend wurde auch tatsächlich von den Alten die Mathematik als Philosophie angesehen. Ja noch mehr. Da bei den Alten die induktiven Wissenschaften nicht so entwickelt waren und nicht gesondert behandelt wurden, fiel bei ihnen der Begriff der Philosophie mit dem Begriff der Wissenschaft überhaupt zusammen. In neuerer Zeit wurden dann von der Philosophie ausgeschieden die mathematischen und die induktiven Wissenschaften. Nur ein Mangel an Folgerichtigkeit ist es, daß die experimentelle Psychologie noch immer der Philosophie beigezählt wird. Es empfiehlt sich daher bei Bestimmung des Begriffes der Philosophie vorerst zu unterscheiden zwischen der vollkommenen, der deduktiven Wissenschaft, die auf die obersten Seinsgründe geht, und der unvollkommenen, der deduktiven Wissenschaft, die rein beschreibend und induktiv ist. Die vollkommene Wissenschaft ist die Philosophie. Insofern die induktive Wissenschaft nicht rein induktiv, sondern auch deduktiv ist, bekommt Maritain recht, daß die nicht philosophische Wissenschaft Erkenntnis aus den nächsten Gründen ist.

Im Anschluß an Maritains Einleitung in die Philosophie möge auch P. Pègues' O. P. Buch: Initiation thomiste, Paris, Téqui 1921, hier angezeigt werden. P. Pègues, der unermüdlich bestrebt ist, die Lehre des hl. Thomas in weiteren Kreisen bekanntzumachen, gibt in diesem Buche ebenfalls eine Einleitung in die Philosophie und auch in die Theologie des hl. Thomas.

Rom (S. Anselmo). *Jos. Gredt* O. S. B.

2. **Franz Pelster S. J.: Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen.** Freiburg, Herder, 1920.

Diese außerordentlich interessante Schrift erschien 1920 als Ergänzungsheft zu den „Stimmen der Zeit“. Die Preisangabe lautet auf 40 Mark, für die letztes Jahr jemand 14 Schweizerfranken erlegen mußte. Das ist ein unerhörter Preis für eine Broschüre von 180 Seiten!

In einfach lichtvoller Darstellung, mit streng historisch-kritischem Sinne, der Pelster eigen ist, bietet der Verfasser einen sehr wertvollen Beitrag zu Alberts Biographie und Werkkritik.

Wertvoll ist schon der erste Teil (1—33), wo er seinen Ausführungen eine kritische Läuterung des überlieferten legendarischen Quellenmaterials über das Leben Alberts zugrunde legt. Nach einer kurzen, chronologisch geordneten Anzeige der verschiedenen mittelalterlichen Quellen (1—3) nimmt er dann die Vita Alberti Magni des Petrus von Preußen, die vollständigste und beste mittelalterliche Biographie, zum Ausgangspunkte, um sie auf ihre früheren Quellen zurückzuführen und dieselben nach Ursprung, Abhängigkeit untereinander und ihrem inneren Werte zu prüfen (3 ff.). Er kommt bei dieser kritischen Sichtung zur Annahme mehrerer bisher unbekannter, den verschiedenen späteren Legenden gemeinsamen Quellen, die bis in das erste Dezennium des 14. Jahrhunderts zurückreichen und wahrscheinlich in Köln verfaßt waren (12f., 24). Das ist hier das Hauptresultat. Selbstverständlich ist hierüber das letzte Wort noch nicht gesprochen.

In seinen Ausführungen zu einigen Lebensdaten Alberts (34—93) nimmt er zuerst Stellung zu dem seit 250 Jahren verschieden datierten Geburtsjahr Alberts (34—52). Gegen Mandonnet und Endres, die neuestens Alberts Geburt in die Zeit von 1206/1207 verlegt haben, verteidigt Pelster die frühere Ansicht von Échard, dem die meisten Historiker gefolgt sind und die das Geburtsdatum in die Zeit von 1193 zurückversetzt hatten. Ich neige persönlich auch mehr zu dieser Annahme und Pelsters Ausführungen haben mich dabei bestärkt. Allerdings wird Roger Bacons entgegenstehende Äußerung (36) besser von Michael entkräftet als von Pelster selbst (51). Auch möchte ich Pelsters Beweis, wie wenn bei einem Greise von 70 Jahren eine eintretende Geistesschwäche kaum befürchtet werden könnte (40), wenig Gewicht beilegen, zumal bei einem Manne, der so Riesiges vollbracht hatte, wie Albert. Fast bedauern möchten wir es, daß Pelster eines der wichtigsten Argumente, das für 1193 spricht, die Stelle nämlich aus dem Briefe des Generals Humbert de Romanis (35), in seiner Kraft eher abgeschwächt hat (38).

In Voraussetzung einer alten unbekannten Legende wäre Pelster sehr geneigt, Alberts Ordenseintritt eher nach Köln zu verlegen anstatt nach Padua 1223 (52—55). Schließlich läßt er aber doch selbst die Frage noch offen. Mit Recht, denn die Beweise für Padua sind offenbar stärker. Und der Umstand, daß Albert in seinem Testamente zugunsten des Kölner Klosters, wo er die Motive dieser letzten Willensbestimmung erwähnt, den Eintritt in Köln vollständig verschweigt, was Pelster auch erwähnt (58), ist wichtig und verdiente zugunsten der allgemeineren Ansicht, die für Padua spricht, mehr hervorgehoben zu werden.

Über das Zusammentreffen und Zusammensein Alberts mit seinem großen Schüler Thomas (63—82) handelnd, hat Pelster ganz wichtige Punkte der Chronologie des Aquinaten aufgeklärt, über den Ordenseintritt, seine Gefangennahme und Befreiung (68 ff.), seine erste Ankunft in Köln und das Studium daselbst. Doch wird des Verfassers Ansicht, daß Thomas 1245 nicht mit Albert nach Paris übergesiedelt, sondern in Köln seine Studien fortgesetzt hätte, weiter zu den diskutierbaren Thesen gehören (80). Die Äußerung des Tho-

mas von Cantimpré „studuitque in illo loco (Coloniae) quousque... frater Albertus Parisios translatus est“, spricht offenbar für einen Abbruch der Studien in Köln. Die dagegen erhobenen Einwände sind wohl kaum sehr stichhältig, da Thomas schon damals offenbar nicht zu den gewöhnlichen Schülern gehörte, weshalb ihn der Ordensgeneral selbst mit nach Köln genommen hatte.

Das Hauptgewicht legt Pelster, wie er im Vorwort (IV) bemerkt, auf die zeitliche Abfassung und Reihenfolge der albertinischen Werke (91—175). Schon was er über die Chronologie der theologischen Werke sagt, ist teilweise neu und wertvoll. Aber auch hier liegt nicht die Hauptsache, sondern in seinen Ausführungen über die Abfassungszeit der aristotelischen Kommentare (130 ff.).

Er will hier vor allem Mandonnets These, als wäre 1256 bereits die kommentatorische Tätigkeit Alberts zu Aristoteles im wesentlichen abgeschlossen gewesen, stürzen. Seines Erachtens ist der fragliche Kommentarkomplex erst zwischen 1260—1270 entstanden (169). Mit einem großen, feingegliederten Kritik- und Beweisapparat rückt er auf. Die ganze Darstellung ist ein Specimen einer historisch-kritischen Leistung. Hat er Mandonnets These gestürzt?

Jedenfalls hat er ihr an verschiedenen Punkten arg zugesetzt, so daß jetzt das ganze Problem wieder komplizierter erscheint als je. Allerdings hat uns Pelsters erster Beweis: mit Mandonnets Annahme müßte die Abfassung des ganzen Kommentarkomplexes in die Zeit von 1248 bis 1257 fallen, eine Arbeit, die auch ein Albert nicht bewältigen hätte können, (138 f.), nicht überzeugt. Nicht bewiesen ist da: daß Albert die Arbeit erst nach 1248 beginnen konnte; daß er nicht schon vor dem Pariser Aufenthalt 1245—1248 beträchtliche Stücke fertiggestellt, zumal er längst ein reifer Mann war; daß De natura locorum nicht beim früheren Kölner Aufenthalt verfaßt wurde (138). Selbst wenn das Zitat aus De causis et proprietatibus elementorum auf die tiefen Gruben, welche bei Fundierung des Kölner Domes aufgeworfen wurden, sich bezieht, was auch nicht bewiesen ist, so ging jedenfalls zwischen der Fundierung dieses Riesenwerkes und der Grundsteinlegung von 1248 geraume Zeit vorbei. Überhaupt ist aus Albert nachweisbar, daß er die angekündigten Bücher nicht der Reihe nach verfaßte, sondern zu gleicher Zeit an verschiedenen Werken, sogar auf verschiedenen Gebieten arbeitete, was mich auch gegenüber der steifen Fixierung auf das Jahr 1257 bei Mandonnet immer etwas skeptisch machte.

Am meisten Eindruck hat auf uns Pelsters positiver Kritikteil (151—161) gemacht. Da will Pelster beweisen, daß mehrere Werke, die Mandonnet in die fünfziger Jahre verlegte, tatsächlich erst in den sechziger Jahren verfaßt wurden. Ist der Beweis erbracht? Wir dürfen hier der Kürze halber nicht zu sehr ins Einzelnste eintreten. Aber wir konnten nicht übersehen, daß Pelster den Beweis auf eine Reihe von Tatsachen, Umständen aufbaut, die denn doch nicht so sicher stehen und wo er selber wieder nur von „Möglichkeiten“ und „Wahrscheinlichkeiten“ spricht (153, 154, 155, 156, 158). Auch an gewagten Textinterpretationen fehlt es nicht. Alberts Formel „diffinite dici habet in hiis, quae sunt in prima philosophia“ bedeutet unseres Erachtens nicht, daß die Metaphysik noch nicht geschrieben

war, sondern daß jene Frage vom primum movens ein Gegenstand der Metaphysik sei und dorthin gehöre (156).

Das führt uns wie von selbst auf die Interpretation des berühmten Textes aus De unitate intellectus in der Summa theologica (140ff.), auf den Mandonnet seine These hauptsächlich stützte. Mandonnet hat die Worte: „Haec omnia aliquando collegi in curia existens ad praeceptum Domini Alexandri papae et factus fuit inde libellus" in dem Sinn interpretiert, daß Albert 1256 auf Befehl des Papstes wegen den Averroisten nach Rom berufen wurde, die Stellung gegen die Averroisten erörterte und dann die Argumente gegen den Averroismus in der Schrift De unitate intellectus zusammenfaßte im Auftrage des Papstes. Das ist auch heute noch die natürlichste Interpretation, anstatt, wie Pelster es tut, die Abfassung des libellus in spätere Zeit zu verlegen. Im Sinne von Pelster müßte dann der Traktat wegen der Verweise auf viele andere, bereits vollendete Werke, bis ans Ende der sechziger Jahre, wo Thomas gegen Siger schrieb und wo der Averroismus viel bestimmtere Formen angenommen hatte, die Alberts Schrift nicht reflektiert, verlegt werden. Gewiß hat Albert in Rom über die Frage disputiert. Aber der Traktat ist unseres Erachtens nicht eine bloße „Disputation", sondern eine „Streitschrift", ähnlich der Contra Gentiles von Thomas, wo die Argumente ähnlich gehäuft werden.

Hier müssen wir übrigens Pelster gegenüber noch eine Frage aufwerfen. Seiner Ansicht nach war Albert außer 1256 noch 1261—1263 in Rom (86-88), und ich halte das für gut bewiesen. Damals wäre er dort mit Thomas und Wilhelm v. Mörbecke, der die direkte griechisch-lateinische Übersetzung aristotelischer Werke verfaßt hatte, zusammengetroffen. Nun hat Thomas bekanntlich seinen Kommentaren, die nach 1260 entstanden, diese neue, bessere Übersetzung zugrunde gelegt, was Pelster zugibt (154). Warum hat jetzt Albert, wenn er, wie Pelsters These lautet, die Aristoteleskommentare erst in den sechziger Jahren verfaßte, diese nova versio nicht benützt, trotzdem er sie kannte? Ist das nicht ein wichtiges Moment für Mandonnets These, daß die Aristoteleskommentare anfangs der sechziger Jahre schon verfaßt waren?

Pelsters Schrift gehört zu den wertvollsten neueren Beiträgen zum Leben und zur Bibliographie Alberts. Auch wer nicht all seinen Ansichten zustimmt, wird ihm gründliche Kenntnis des Problems und scharfsinniges, kritisch-historisches Vorgehen zuerkennen.

Freiburg (Schweiz). *G. M. Manser* O. P.

3. **Dr. theol. Paul Oppermann,** Rektor des Klerikalseminars zu Breslau: **Die Verwaltung des heiligen Bußsakramentes.** Praktisches Handbuch der Moral für Beichtväter. Zweite, nach dem Codex iur. can. verbesserte und vermehrte Auflage. Breslau 1920—1921. 2 Abteilungen, 294 u. 337 p. 8°.

Der Titel dieses Werkes würde besser den Inhalt desselben bezeichnen, wenn er einfach lautete: Praktisches Handbuch der Moral für Beichtväter, denn es behandelt in kasuistischer Art die ganze Moraltheologie, wie der Beichtvater sie bedarf in Ausübung seines Amtes. Es ist mir aufgefallen und unerklärlich, warum der Verfasser das sechste und siebente Sakrament übergeht (abgesehen von

einer bloßen Aufzählung der Ehehindernisse und der irregularitates ex delicto), während er von den fünf anderen, sowie auch von den Zensuren und Ablässen handelt. In der Gliederung des Werkes kann ich keine strenge Logik finden. Folgendes ist nämlich die Einteilung des Ganzen: 1. Von der Materie, der Form und dem Ausspender (des Bußsakramentes). In diesem Teile werden unter dem Abschnitt: Von der materia remota in sechs Kapiteln behandelt: die actus humani, die Moralität der menschlichen Handlungen, das Gesetz, das Gewissen, die Tugend, die Sünde. 2. Von den Geboten Gottes und der Kirche. Dieser Teil ist bei weitem der umfangreichste des ganzen Werkes. Aber gehört nicht auch alles dieses — wenigstens wie der Autor den Stoff behandelt — zu der materia remota des Bußsakramentes und also in den ersten Teil? 3. Von den Standespflichten. 4. Von den Zensuren. 5. Von der Behandlung gewisser Klassen von Sündern und der nach Vollkommenheit Strebenden. 6. Anhang. Von den Sakramenten. Diese ganze Einteilung scheint mehr aus lokalen Opportunitätsgründen, als aus dem sachlichen Zusammenhang entstanden zu sein. Da der Verfasser, wie er im Vorworte der ersten Auflage sagte, sein Werk bestimmt hat „zur Auffrischung der moraltheologischen Kenntnisse“, behandelt er den Stoff nur sehr summarisch und meist ohne wissenschaftliche Begründung. Hingegen hat er gut und sehr ausführlich den neuen Kodex überall benützt. Beständig nimmt er auch Rücksicht auf die speziellen Verhältnisse und Gesetze der Diözese Breslau. Einige Partien sind recht gut ausgearbeitet, wie z. B. über die Dispensen, das skrupulöse Gewissen usw.; andere weniger gut wie z. B. über die Tugenden im allgemeinen und überhaupt die allgemeine Moral.

Folgendes sind einige Punkte, die meines Erachtens verbesserungsbedürftig sind. Das I p. 3 über das Voluntarium Gesagte ist nicht ganz korrekt; das p. 7 über das Voluntarium indirectum Gesagte ist unklar. Daß, wie p. 21 und 31 behauptet wird, es einen actus humanus geben könne, der nicht zugleich actus moralis sei, widerspricht nicht bloß der ausdrücklichen Lehre des hl. Thomas (I—II q. 1 a. 3), sondern auch der sententia communissima theologorum. Pag. 23 heißt es: „Für die Moralität bzw. für die Zurechnung der Handlung kommt nur der finis operantis in Betracht.“ Dieser Satz ist doch sehr mißverständlich und nur allzu ähnlich der berüchtigten Behauptung: finis iustificat media, welche übrigens der Autor auf der folgenden Seite selbst verwirft. Pag. 34 scheint meritum de condigno dem Verdienst des Gerechten, meritum de congruo dem Verdienst des Sünders gleichgestellt zu werden. Kann nicht auch der Gerechte de congruo verdienen z. B. die Bekehrung eines Freundes? Das System des Äquiprobabilismus ist unvollständig dargestellt. Der Verfasser selbst huldigt dem Probabilismus. Pag. 102 wird gesagt: „Eine unfreiwillige Zerstreuung beim Gebet ist eine Unvollkommenheit.“ Demgegenüber ist zu bemerken, daß ein unfreiwilliger Akt überhaupt kein actus humanus ist und somit auch keine Unvollkommenheit. Pag. 140 steht: „Wer eine läßliche Sünde begangen hat, ist zur jährlichen Beichte sub levi verpflichtet.“ Auf der folgenden Seite wird behauptet, daß man läßliche Sünden beichten müsse, um dem vierten Kirchengebote zu genügen. II p. 179 lehrt der Verfasser mit Recht das Gegenteil. Pag. 145 steht: „Anzuraten ist die Angabe solcher Umstände, welche eine an sich schwere Sünde zu einer läßlichen machen.“ Das ist nicht

bloß anzuraten, sondern zu fordern, da durch solche Umstände die species theologica geändert wird. Pag. 183: „Hat jemand in einer Diözese, in der er kein Domizil oder Quasidomizil besitzt, eine Sünde begangen, die dem dortigen Bischof reserviert ist, so kann er auch dort von jedem Beichtvater absolviert werden." Das ist unrichtig und widerspricht der Entscheidung der Commissio Pontificia vom 24. November 1920 (Acta Ap. Sed. XII 575). Ebenfalls unrichtig ist das weiter dort Gesagte. Pag. 195: „Wenigstens einmal im Jahr ist den Novizen ein außerordentlicher Beichtvater zu gewähren." Der Kodex hingegen sagt: „Quater saltem in anno detur novitiis confessarius extraordinarius" (c. 566, § 2, n. 4). II p. 59 wird die altrömische Einteilung des Kindesgutes in bona castrensia, quasi-castrensia, profectitia, adventitia beibehalten. Dieselbe ist für die heutige Praxis nicht bloß wertlos, sondern irreführend. Die Einteilung des B. G. B. in freies und nicht freies Kindesgut hätte für die Beichtpraxis mehr verwertet werden müssen. II p. 61: „Die täglichen Chorgelder der Kanoniker gehören zu den bona industrialia." Das ist nicht ganz korrekt, wie aus c. 1410 hervorgeht. II p. 289: „Kontrovers ist, ob der, welcher im Stande der Ungnade ein Sakrament spendet, mit Ausnahme der Zelebration der heiligen Messe, schwere oder läßliche Sünde begeht." Es dürfte wohl keinem Zweifel unterliegen, daß z. B. ein Priester, der im Stande der Ungnade absolviert (außer in einem Notfalle), eine schwere Sünde begeht. II p. 299 wird die Ansicht des hl. Alphonsus über die Zulassung zweier gleichgeschlechtlichen Taufpaten nicht richtig angegeben.

Diese wohlgemeinten Aussetzungen sollen das vorliegende gute, fleißige und namentlich in Bezug auf Verwertung des Cod. iur. can. mustergültige Werk durchaus nicht heruntersetzen; sie mögen nur berücksichtigt werden bei einer hoffentlich bald notwendigen Neuauflage.

Freiburg (Schweiz). *D. Prummer* O. Pr.

4. **De poenis ecclesiasticis.** Scholarum usui accommodaverat **H. Noldin S. J.** Codici iuris canonici adaptavit **A. Schönegger S. J.** Editio duodecima. Oeniponte, Fel. Rauch, 1921. 120 p. in 8°.

Die vorliegende Abhandlung ist als ergänzender Anhang gedacht zu der allbekannten Moraltheologie Noldins, also an erster Stelle zum Gebrauch der Beichtväter. Der neue Kodex hat auf dem Gebiete der kirchlichen Strafen große Veränderungen gebracht, weshalb P. Schöneggers Umarbeitung der früheren Auflagen recht bedeutend sein mußte. Dieselbe zeichnet sich aus durch Klarheit und Zuverläßlichkeit; sie verdient warme Empfehlung; die Erklärung der vigens Ecclesiae disciplina betreffs der durch den Kodex aufgestellten Zensuren ist nicht bloß klar, sondern auch ziemlich reichhaltig. — Bei einer Neuausgabe wäre es wohl zu empfehlen, den Titel des Werkes zu ändern. Er sollte heißen: De censuris ecclesiasticis und nicht allgemein: De poenis ecclesiasticis. Denn außer einer dürren Aufzählung bietet das Werk gar nichts über die vielen anderen kirchlichen Strafen, die keine Zensuren sind. Das was jetzt als Liber primus bezeichnet ist und bloß sechs Seiten umfaßt, könnte füglich als Einleitungskapitel bezeichnet werden. Soll aber der bisherige Titel beibehalten werden, so müßten eben alle kirchlichen Strafen in etwa behandelt werden. Dann er-

hielte aber das Werk nicht bloß einen bedeutend größeren Umfang, sondern auch einen mehr kanonistischen, als moraltheologischen Charakter.

Freiburg (Schweiz). *D. Frümmer* O. P.

5. **Dr. Goetz Briefs,** Professor an der Universität Freiburg i. Br.: **Untergang des Abendlandes; Christentum und Sozialismus.** Eine Auseinandersetzung mit Oswald Spengler. Zweite, verbesserte Aufl., Freiburg i. Br., Herder, 1921, 116 p.

Briefs untersucht Spenglers Morphologie der abendländischen Kultur auf ihre soziologische Grundlage. Er kritisiert vor allem Spenglers Theorie der Entstehung des Sozialismus aus dem faustischen Eigentumsgedanken. Die berechtigte Kritik Spenglers am Marxismus anerkennt der Verfasser vollauf, wendet sich aber scharf gegen die Anschauung, daß das Preußentum die Krönung des Deutschtums und die Verkörperung des ethischen Sozialismus darstellen solle. Sehr richtig sieht der Verfasser die Entwicklung zum Sozialismus nicht bedingt durch die Anlage des Deutschtums an sich, sondern durch den Widerspruch eines verfehlten Wirtschaftssystems, das nicht in Übereinstimmung gebracht wurde mit dem politischen System. Indem Spenglers Sozialismuslehre auf einen tausendjährigen Kulturkreis eingestellt ist, betrachtet sie der Verfasser mit Recht als bedeutende Vertiefung des Sozialismusproblems; aber diese Problemvertiefung war von falschen Prinzipien geleitet und mußte daher zu einer verschrobenen Darstellung des modernen Gesellschaftslebens führen. Das soziale Bild unserer Zeit, das Spengler ganz verzeichnet hat, stellt uns Briefs in wenigen, aber markanten und charakteristischen Zügen vor Augen. Die Mittel der Besserung sieht er in der „Abkehr von der Pleonexie der Macht und des Reichtums“, in der „sittlichen Wertung der Arbeit des Menschen wegen, der sie tut“, in der Abkehr von materialistischer Gedankenwelt und großstädtischer Lebensauffassung. Briefs unterscheidet in Anlehnung an die eigenartige Terminologie Max Schelers den prophetischen und den astronomischen Sozialismus. Unter letzterem versteht er den Marxismus. Der prophetische Sozialismus ist der christliche Sozialismus, der sein Programm gewinnt „durch eine Zusammenschau dessen, was an Forderungen hervorgeht aus den ewigen Wahrheiten der vernünftigen und christlichen Soziallehre, der christlichen Ethik und den lebendigen Forderungen, die er in der methodischen Art der Prophetie aus dem Gewirre der historischen Lebenswirklichkeit auf einer philosophisch gegründeten Lehre von der Ordnung der geschichtlichen Kausalfaktoren vorausschaut“. Briefs zeigt das Verfehlte der Spenglerschen Prophetie auf und beweist in herrlichen Ausführungen, daß nicht der faustische Gedanke eines blinden Unendlichkeitsdranges, sondern das Christentum die wahre Gestalt des Abendlandes ist. In Anlehnung an Troeltsch bringt er den Nachweis, daß auch der Sozialismus in der Gliederung seiner Ideen sich an die Gedankenwelt und die Symbole des Christentums angeschlossen habe. Das Büchlein zeichnet sich durch die Tiefe, mit welcher das Problem aufgefaßt wird und durch die prächtige Darstellung in der Überfülle der Spengler-Literatur in besonderer Weise aus. Jedoch hätten wir gerne eine prinzipielle Darlegung des soziologischen Kernproblems, der Auffassung der Persönlichkeit, von Individuum und Gemeinschaft, bei Spengler, im So-

zialismus und in der katholischen Soziologie gewünscht; die Darstellung hätte dadurch bedeutend vertieft werden und an Klarheit noch gewinnen können. Namentlich aber vermissen wir eine Untersuchung, ob der Sozialismus tatsächlich, wie Spengler behauptet, als homolog, das heißt als kulturbiologisch bedeutungsgleich mit dem Stoizismus betrachtet werden kann. Diese Homologie macht ein ganz wesentliches Element in der Beweisführung der Spenglerschen Untergangslehre aus und wird auch durch eine veränderte Auffassung des abendländischen Sozialismus noch nicht umgestoßen. Eine sozialgeschichtliche Kritik über Spenglers Homologien von seiten der Fachmänner wäre daher besonders wünschenswert.

Freiburg (Schweiz). Dr. *Emil Spieß.*

6. **Dr. Franz Keller,** Professor der Theologie an der Universität Freiburg: **Sonnenkraft.** Der Philipperbrief des hl. Paulus in Homilien für denkende Christen dargelegt. 2. und 3. verb. Aufl. (Bücher für Seelenkultur) 12° (VIII u. 128 p.), Freiburg i. Br. 1919, Herder. Kart. Mk. 3·60.

„Sonnenkraft" ist die Neuauflage eines Werkes, das vor anderen verdient, denkenden Christen erneut vorgelegt zu werden. Keller hat es meisterhaft verstanden, den tiefen Gehalt des Philipperbriefes auszuschöpfen und in edler, ansprechender Form weiteren Kreisen darzubieten als eine reine Quelle himmlischer Kraft und sonniger Freude. Mit vollem Recht ist es unter die „Bücher für Seelenkultur" eingereiht worden und kann Laien wie Geistlichen bestens empfohlen werden als eine erbauliche Einführung in die Gedankenwelt des hl. Paulus. Eine Nachprüfung und bessere Fassung des Schrifttextes würde jedoch den Wert des Buches noch erhöhen.

Düsseldorf. P. *Meinrad Schumpp* O. P.



Divus Thomas

erscheint viermal jährlich, jedes Heft im Umfang von 8, resp. (so lange die gegenwärtigen mißlichen Verhältnisse andauern) 5 Bogen. Der Jahrgang kostet:

Für Deutschösterreich .	50 Mark
„ Tschechoslowakei .	40 č. K
„ Ungarn	50 Mark
„ Deutschland . . .	50 Mark
„ Italien	20 Lire
„ Nordamerika . .	3 Dollar
„ Schweiz	10 Franks
„ das übrige Ausland	20 Franks.

Abonnements übernehmen alle Buchhandlungen sowie die Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII. Bez., Mechitharistengasse Nr. 4.

Alle Beiträge, redaktionellen Mitteilungen, Rezensions- und Tauschexemplare sind zu richten an Prof. Dr. Gallus M. Häfele O. P. in Fribourg (Schweiz).

DIE EINSTEINSCHE RELATIVITÄTSTHEORIE UND IHRE PHILOSOPHISCHE BELEUCHTUNG NACH THOMISTISCHEN PRINZIPIEN.

VI.

Philosophisch-kritischer Teil.

Nachdem wir in den drei letzten Kapiteln Einsteins „epochemachende“ Relativitätstheorien in den wesentlichen Grundzügen, Neuerungen und Erfolgen, soweit die Kürze es erlaubte, dargelegt haben, muß nun — das ist die von der Redaktion uns gestellte Aufgabe — die wichtige Frage beantwortet werden: Was sagt die thomistische Philosophie dazu?

Wir haben im ersten Kapitel wiederholt vernommen, daß Einsteins Errungenschaften nicht nur physikalischer Natur seien, sondern umwälzend in die bisherige Erkenntnislehre hinübergreifen sollen. Einstein selbst bezieht sich in seiner gelehrt-populären Publikation (ungeheuer verbreitet, denn im Jahre 1921 schon 51. bis 55. Tausend!) wiederholt auf unsere „Denkgewohnheiten“; er schrieb die Ausführungen für diejenigen, welche sich vom „philosophischen Standpunkt für die Theorie interessieren“. A. Pflüger spricht in seiner ebenfalls vielverbreiteten Schrift, die zuerst in der vielen „Gebildeten“ gewohnten „Kölner Zeitung“ als Artikel durch die Lande ging, das ungeheure Wort: „Ein am Sonnenrande vorbeistreichender Lichtstrahl wird um 1·7 Winkelsekunden aus seiner Bahn abgelenkt. Die Auffindung dieses Effektes bei der Sonnenfinsternis in Brasilien hat endgültig zugunsten des allgemeinen Relativitätsprinzips entschieden und markiert für die Geschichte des menschlichen Denkens den Beginn einer neuen Weltepoche“

Auch wenn man Ausführungen katholischer Autoren über die Einstein-Neuerungen liest, findet man öfter nervöse Unruhe und Unsicherheit im Urteil[1]. Man wird es deshalb verstehen, wenn wir die Sache lange mit uns

[1] Dagegen ist klar und ruhig geschrieben: Einsteins Relativitätstheorie. Gemeinverständlich dargestellt von P. Theo Wulf S. J. Tyrolia, Innsbruck—Wien—München—Bozen 1921.

2. „Bewegte Uhren gehen langsamer als ruhende; also ist die Zeit des Bewegten kürzer als die des Ruhenden." So gesetzt, ist der Satz falsch. Nach Einstein gehen bewegte Uhren, beobachtet von einem ruhenden Beobachter, langsamer als unbewegte Uhren; und im gleichen Maße vergeht die Zeit weniger rasch, sie wird also kürzer. Die Relativität für die Beurteilung der Uhren ist eine physikalische Angelegenheit. Dadurch wird die Zeit nicht wirklich kürzer oder länger. Sagen wir: A ruhend und B bewegt beobachten sich gegenseitig mit dem für dieses Experiment Nötigen eine Stunde lang; nachher eine Stunde lang A als bewegt sich betrachtend und B bewegt wie vorher, später wieder eine Stunde lang A als ruhend und B als bewegt, obwohl A immer ruhend und B immer bewegt ist in Wirklichkeit. Dieser Tausch ist grundsätzlich erlaubt eben infolge des Relativitätsprinzips. Was ist das logische Ergebnis? Obwohl B immer bewegt ist, ist in B doch die Zeitdauer in der ersten Stunde kürzer, in der zweiten länger und in der dritten wieder kürzer, ohne daß der geringste physikalische Zustand irgendwie geändert wurde. Man sieht also hieraus, daß die Zeitdauern in sich wirklich gleich bleiben und einzig bei der relativen physikalischen Messung von einem System zum anderen hinüber verschieden erscheinen können. Unter gewissen Bedingungen kann letzteres tatsächlich möglich sein, aber das berührt nur die Physik, nicht die Philosophie.

Daß die Zeit in sich selbst nicht schneller oder langsamer geht, spricht klar und schön der hl. Thomas[1] aus: „Quia autem tempus et est numerus et est continuum; inde est quod dicitur multum et paucum, breve et longum, non autem velox vel tardum. — Velox autem aut tardum non dicitur, quia cum tempus sit numerus motus, si diceretur velox aut tardum, aut hoc esset ratione numeri aut motus; non ratione numeri, quia numerus neque velox neque tardus dicitur, neque ratione motus, quia licet tempus sit aliquid motus, non est tamen dicere quod tempus sit motus." Seine eigentliche Definition lautet nämlich: „tempus est numerus motus secundum prius et posterius." Ferner sagt der Aquinate sehr treffend: „Item omnis motus est velox vel tardus. Tempus autem nec tardum est nec velox.

[1] Opusc. „De tempore", c. 2.

Ergo tempus non est motus. Minor patet, quia velox et tardum determinantur tempore." Das genüge zur Orientierung.

3. „Bewegte Stäbe sind kürzer." Hiezu läßt sich das Nämliche wiederholen, was wir bezüglich der Auslegung des zweiten Satzes sagten.

4. „Im Gravitationsfeld wird der Raum gekrümmt, so daß grundsätzlich die euklidische Geometrie nicht mehr gilt. Die Dinge, z. B. die Lichtstrahlen, die in ein Schwerefeld gelangen, werden infolge des gekrümmten Raumes selbst gekrümmt, und zwar meßbar und wirklich, wie bewiesen wurde."

Diese Sätze sehen philosophisch gefährlich aus; sie sind jedoch nicht gefährlich, außer durch irrtümliche Anwendung des Terminus „Raum" von seiten Einsteins und seiner Nachfolger. Einstein widerlegt sich selbst mit dem Ausdrucke „Krümmung des Raumes durch das Schwerefeld". Wird der „Raum" gekrümmt und nötigt der gekrümmte Raum Körper, z. B. Lichtstrahlen, sich nach dieser Krümmung zu richten, so muß der Raum Widerstandskraft, und zwar eine größere Widerstandskraft besitzen, als die durch den krummen Raum gekrümmten Stäbe oder rasend schnell dahineilenden Lichtstrahlen. Der Raum müßte demnach unbedingt Materie oder Energie sein. Einstein lehrt aber anderseits wörtlich: „Gemäß der allgemeinen Relativitätstheorie sind die geometrischen Eigenschaften des Raumes nicht selbständig, sondern durch Materie bedingt" (76). Nach Einstein ist der Raum also nicht selbst Materie. Ferner spricht er vom „dreidimensionalen sphärischen Raum". Energie ist weder dreidimensional noch sphärisch. Der Raum, wie Einstein und überhaupt jeder Physiker ihn gewöhnlich auffaßt, ist also auch keine Energie. Und doch muß das Widerstandskräftige, selbst Gekrümmte und anderes Ablenkende, Krümmende im Einsteinschen Schwerefeld eine sehr mächtige, bezwingende Energie sein und ist folglich kein „Raum", nicht „spatium capax corporis, in quo non est corpus", wie der hl. Thomas[1] den leeren Raum, d. h. den bloßen Raum definiert. Einstein hat nach dieser Richtung hin, wie wir aus sehr eingehendem Studium schließen müssen, seine allgemeine Relativitätstheorie überhaupt noch nicht ausge-

[1] I q. 46 a. 1.

baut, was er zweifellos noch selbst empfinden wird, auch wenn es ihn auf Annahmen führen muß, die anderen Grundsätzen seiner Theorie widersprechen. Die Logik nötigt, wie uns scheint, zum Schlusse, daß das physische „Schwerefeld" aus krummlinig geordneter Energie besteht und daß diese allein die ganze Funktion der Beeinflussung der Dinge ausübt, in welcher die Wirkung der Gravitationskraft besteht. Die Physiker werden gestehen, daß in der Gravitationstheorie sowohl nach Newton wie nach Einstein die Ursache der Schwerewirkung und das Mittel ihrer Ausbreitung noch keineswegs erklärt ist.

Jedenfalls können und müssen wir sagen, daß die aufsehenerregende und vielgefeierte „Raumkrümmung", der „nichteuklidische Raum" der allgemeinen Relativitätstheorie nicht einen Irrtum der thomistischen Erkenntnislehre aufdeckt, sondern einen Irrtum der Relativisten einschließt.

5. „Minkowskis vierdimensionaler Raum." Dieser Ausdruck von Einstein ist zwar ebenfalls unrichtig und wird leider zur Irreführung vieler popularisiert. Doch hat Einstein selbst ihn richtig umschrieben als „vierdimensionales zeiträumliches Kontinuum". Das ist nichts Neues. Jedes mechanische Geschehen benötigt dreidimensionale Körper und einseitig gerichtete, also eindimensionale Zeit. Der Schlosser kann mit der Feile unter starkem Drucke zehnmal über das Eisen fahren und braucht dazu gewisse Zeit; oder er kann zehnmal mit leichterem Druck dasselbe tun in kürzerer Zeit, aber auch mit ungleicher Wirkung. Man kann die Zeit in der gleichen Rechnung mit Angabe der Eisendicke, Eisenlänge und Eisenbreite verarbeiten, ohne daß man im Verlaufe der Rechnung zu jeder Zahl die Bedeutung schreibt; den Zahlen sieht man außer sich keine Bedeutung an. Die Effekte werden trotzdem richtig berechnet. In der Relativitätstheorie hat also „vierdimensional" zeiträumlichen Sinn. Und das stimmt mit der thomistischen Philosophie überein, nach welcher „spatium et tempus ad modum rerum quantitativarum concipiuntur"[1]. Raum und Zeit sind und bleiben immer verschiedene Begriffe und sind in der Natur unabhängig voneinander; das muß gegen die umgekehrte Behauptung mancher Relativisten, denen die Logik oft nicht besser bekannt ist

[1] Zigliara O. Pr., Summa philosophica[7] I 458.

als den Philosophen die Physik, entschieden festgehalten werden. Die Mechanik zeugt tausendfach für diese Wahrheit. Das Licht durcheilt ungefähr 300.000 Kilometer Raum in einer Zeitsekunde. Der Ton durcheilt in der gleichen Zeitsekunde nicht einmal einen Kilometer Raum. Jedoch kommt nie eine mechanische Raumbeanspruchung ohne Zeitverlauf vor und insofern bilden Raum und Zeit eine „Union." Unio kann nur unter zwei oder mehreren sein. Wenn aber Minkowski zugibt: „nur noch eine Art Union der beiden soll Selbständigkeit bewahren", so kann der Philosoph das nicht einmal annehmen für die Natur, sondern nur für die Mathematik. Denn Raum und Zeit sind accidentia, und natürlicherweise existieren diese nicht ohne Substanz, auch als Union sind sie nie selbständig.

So gibt es in Schriften über die Einsteinsche Relativitätstheorie mancherlei Mißverständnisse ruhig aufzuklären und verschiedene Irrtümer abzulehnen.

6. „Dieselbe Qualität des Körpers äußert sich je nach Umständen als ‚Trägheit' oder als ‚Schwere'." Dieser exakten These von Einstein wird in der allgemeinen Relativitätstheorie die Würde des Ecksteins zugeteilt. Die Begriffe „träge" und „schwere" Masse haben nicht mehr die absolute Bedeutung wie in der Newtonschen Mechanik. Die Gleichheit von träger und schwerer Masse tritt als streng gültiges Prinzip an die Spitze der Theorie[1]. Die Entscheidung hierüber fällt nicht der Philosophie, sondern der Physik zu. Nur müssen wir auf die auffallende Tatsache hinweisen, daß Einstein die obige These, mit deren Fall die allgemeine Relativitätstheorie notwendig auch fällt, nicht aus physikalischer Erfahrung, nicht aus Ergebnissen physikalischer Experimente gewinnt, sondern aus einem Schlußverfahren, das die Logik als irreführend verwirft. Einstein verfährt so:

Nach Newtons Bewegungsgesetz ist

(Kraft) = (träge Masse) . (Beschleunigung)

wobei die „träge Masse" eine charakteristische Konstante des beschleunigten Körpers ist. Ist nun die beschleunigende Kraft die Schwere, so ist anderseits

[1] Freundlich-Einstein, a. a. O. 53.

(Kraft) = (schwere Masse) . (Intensität des Schwerefeldes) wobei die „schwere Masse“ ebenfalls eine für den Körper charakteristische Konstante ist. Aus beiden Relationen folgt:

$$(\text{Beschleunigung}) = \frac{(\text{schwere Masse})}{(\text{träge Masse})} \cdot (\text{Intensität des Schwerefeldes}).$$

Soll nun, wie die Erfahrung ergibt, bei gegebenem Schwerefelde die Beschleunigung, unabhängig von der Natur und dem Zustande des Körpers, stets dieselbe sein, so muß das Verhältnis der schweren zur trägen Masse ebenfalls für alle Körper gleich sein. Man kann also dies Verhältnis bei passender Wahl der Einheiten zu 1 machen; dann gilt der Satz: Die schwere und die träge Masse eines Körpers sind einander gleich. Die bisherige Mechanik hat diesen wichtigen Satz zwar registriert, aber nicht interpretiert. Eine befriedigende Interpretation kann nur so zustande kommen, daß man einsieht: Dieselbe Qualität des Körpers äußert sich je nach Umständen als „Trägheit“ oder als „Schwere“.

Obgleich diese Sache die Physik angeht, so darf doch ihrer Wichtigkeit und der möglichen Verfänglichkeit wegen eine Antwort hiezu im „Divus Thomas“ nicht fehlen. Die wirkliche Definition heißt: Die Größe einer Kraft ist Masse mal Beschleunigung. Wenn man nun Trägheit der Masse = Schwere der Masse setzt, so sind die zwei letzten Gleichungen (Kraft stets als Kraftgröße verstanden) richtig, aber ungültig als Beweis für Trägheit = Schwere, weil letzteres vorausgesetzt wird. Wenn man aber Trägheit als der Masse wesentlich innewohnend und einen Widerstand gegen Bewegung ausübend und anderseits die Schwere als von außen durch die Schwerkraft bewirkt auffaßt, dann setzt eine schwere Masse der Bewegung einen doppelten Widerstand entgegen, nämlich denjenigen der Trägheit und der Schwerkraftwirkung. In diesem Falle ist $\frac{(\text{schwere Masse})}{(\text{träge Masse})}$ nicht = 1, sondern z. B. 20. Dann heißt die dritte Einsteinsche Gleichung:

$$(\text{Beschleunigung}) = (20) \cdot (\text{Intensität des Schwerefeldes}).$$

Aber es ist auch in den Einsteinschen Gleichungen gebraucht: Beschleunigung = Intensität des Schwerefeldes. Nur unter

dieser Bedingung ist ja der letzte Teil der zweiten Gleichung entstanden. Und so ergibt sich streng logisch:

(Beschleunigung) = (20) . (Beschleunigung).

In der Ausrechnung müssen natürlich alle Ausdrücke mit bestimmten Worten belegt werden; man will ja die Größe der Kraft berechnen. Die dritte Gleichung zeigt dann rechts 20 mal zu viel, ist also falsch. Es ist also überhaupt falsch, die Trägheit der Schwere gleichzusetzen.

Die drei Gleichungen von Einstein können demnach auf keinen Fall die Behauptung: Trägheit = Schwere beweisen und auf keinen Fall bewirken, daß „man einsieht", sie sei richtig. Wohl aber können die betreffenden Ausführungen Einsteins über das Verlangen nach wirklichen Beweisen hinwegtäuschen.

Für den Fall weiterhin, daß Trägheitswirkung tatsächlich keine Schwerkraftwirkung ist und die allgemeine Relativitätstheorie somit kein Fundament hat, so folgt doch noch nicht daraus, daß man dann als Ursache der Trägheitswirkungen, z. B. die Zentrifugalerscheinungen, den „absoluten Raum" ansehen muß. Der Raum als Raum hat keine Kraft. Er kann darum weder auf Körper noch auf Kräfte wirken, der Raum ist bloß die äußere Bedingung oder Möglichkeit, daß die Körper ausgedehnt sein und sich bewegen können, aber nicht, daß sie ausgedehnt sein müssen und sich bewegen müssen.

7. „Die Energie besitzt Trägheit." Trägheit ist aber nach Einstein eine charakteristische Konstante der Masse. Also keine Energie ohne Masse nach neuester Entdeckung? Für die thomistische Philosophie war das schon immer eine bewiesene Wahrheit: Energie, Kraft, Bewegung ist ein bloßes Akzidens und kann deshalb nicht selbständig sein. Es gibt keine wirkliche Energie ohne stofflichen Träger derselben, ohne träge Masse.

8. „Die Körpermasse wächst mit der Geschwindigkeit." Dieser Satz ist genau richtig, wenn die Masse in der Bewegung z. B. strahlende Energie aufnimmt, die den Raum durchfliegt. Ob man dieselbe in bewegte Elektronen oder in etwas anderes verlegt, ist gleichgültig. Es wäre gedankenlos von Relativisten, wenn sie wirkliches Wachstum der Masse nur durch die Geschwindigkeit ver-

ursacht sein ließen. Geschwindigkeit ist nur ein Maß der Bewegung und ist selbst keine Energie, ist aber mit Energie verbunden. Die einmal gegebene Energie wächst nicht von selbst und ebensowenig die Geschwindigkeit. Dasselbe gilt betreffs der bewegten Masse.

9. „Masse ist nichts anderes als Energie, weil Energie auch träge ist.“ Diesen wesentlichen Irrtum haben wir bereits durch die Erklärungen in den letzten zwei Nummern widerlegt.

10. „Die Gesetze der Erhaltung der Masse und der Erhaltung der Energie verschmelzen in eines zusammen.“ Das ist unmöglich, weil Masse nicht Energie und Energie nicht Masse ist und es nicht werden kann, weil Masse Substanz, Energie aber Akzidens ist. Wenn nun auch nicht jeder Relativist diese Wahrheiten erfassen will, so beweist doch jeder Relativist durch die Behauptung des einen Gesetzes der Erhaltung der Masse, d. h. der Energie mit aller Bestimmtheit, daß der relativistische Satz vom Wachstum der Masse durch die bloße Geschwindigkeit ein Irrtum ist, weil auf diese Weise die Masse nicht durch schon bestehende Masse vergrößert, sondern ohne dieselbe vermehrt würde. Damit wäre nämlich das Gesetz der Erhaltung der Masse oder Energie durchbrochen. Denn statt Masse kann man in unserem Satze nach Einstein auch Energie setzen. Wenn eine Energiemenge ohne andere Energie nur durch ihre eigene Geschwindigkeit vermehrt wird, dann ist eben nach Ablauf der Bewegung mehr Energie im Weltall als vorher. Also wird mit diesem Irrtum der Einsteinschen Relativitätstheorie auf jeden Fall das selbstverständliche Erhaltungsgesetz, gleichviel ob es einteilig oder zweiteilig angenommen wird (Masse nur = Masse, oder Masse = Masse und Energie), verworfen.

11. Daß Galileische Bezugssysteme, z. B. Eisenbahn, Schiff, Landschaft bezüglich Ruhe und Bewegung mathematisch gleichberechtigt vertauscht werden können, ist ganz richtig. Aber physikalische Wirklichkeit und mathematische Formel ist zweierlei. Wenn in Zürich auf einem Geleise ein Zug ein- und parallel dazu ein anderer Zug ausfährt, so wird kein Vernünftiger in einem Zuge annehmen, die Züge stehen still und die Erde drehe sich unter einem Zuge z. B. nach Osten und unter dem anderen Zuge nach Westen. Da würde ja die ganze Stadt Zürich

schon ungezählte Male zerrissen worden sein und außerdem müßten die zerstörendsten Erdbeben stattfinden. Bei dieser Betrachtung tritt die absolute Bewegung der Züge gegenüber der Erde klar und sicher zutage.

12. Im Jahrgang 1921 der astronomischen Zeitschrift „Sirius" ist die katholische Kirche und das Papsttum äußerst schlimm und verleumderisch angegriffen worden auf Grund des Galileiprozesses. Wir haben eine Berichtigung eingesandt[1], aber auf Grund der wahren Geschichte und nicht auf Grund der Einsteinschen These, das Ptolemäische Weltsystem sei physikalisch, resp. astronomisch ebenso berechtigt, wie das neue, Kopernikanische. Die Stellung zu diesen Weltsystemen berührt insoweit auch die Philosophie und Theologie, als die Weisheit des Schöpfers nicht in beiden Systemen in gleicher Weise zum Ausdruck zu kommen scheint, sondern mehr in jenem, welches bedeutend mehr der Harmonie im Verhältnisse der Größen und Bewegungen entspricht, und das ist ohne Zweifel beim Kopernikanischen der Fall. Der Zweifel des hl. Thomas, welcher das Kopernikanische gar nicht kannte, aber doch ein anderes als das Ptolemäische ahnte, war nicht ohne Grund. Das in wenige Worte gefaßte Ergebnis seines tiefgreifenden naturwissenschaftlichen Studiums soll an dieser Stelle die Leser des „Divus Thomas" erfreuen und den Mut derer erhöhen, die Zeit und Muße haben zur sorgfältigen Erforschung naturwissenschaftlicher Gebiete[2]: „In astrologia (= astronomia) ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc, quod hac positione facta possunt salvari apparentia sensibilia circa motus coelestes; non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent."

Es liegt in dieser Ausführung des Engels der Schule auch die wichtige Wahrheit eingeschlossen, daß es unter Umständen zur naturwissenschaftlichen Beschreibung der gleichen Verhältnisse verschiedene, zum gleichen Resultat führende mathematische Systeme geben kann, ohne daß einzelne Annahmen, auf deren Grund sie aufgestellt wurden, richtig sind Die Zahlen sprechen eben nur das aus, was sie selbst sind, ohne Rücksicht darauf, was der Gelehrte Nichtmathematisches dazu denkt. Das ist von größter Tragweite.

---

[1] „Sirius" 1922 (Februarheft): „Astronomie, Kirche u. Nostradamus."
[2] S. Th. I q. 32 a. 1.

13. Das Gesetz der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit.

Man kann die verschiedenen Punkte, die wir in diesem kritischen Kapitel vorausgehen ließen, einzeln betrachten und nach ihrem inneren Gehalt und Wert beurteilen, ohne das nun ausführlich zu besprechende „Gesetz der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit" vor Augen zu haben. Es wäre unvorsichtig und übereilt, alles in einer Theorie unbesehen zu verwerfen, sobald man die Unhaltbarkeit einer Grundlage des Ganzen nachgewiesen hat. Die Theorie ist dann freilich gerichtet. Aber Einzelheiten der irrigen Theorie können trotzdem richtig sein, weil sie andere Stützen haben. Der forschende Verstand verbindet selten Unsicheres nur mit Unsicherem, sondern meistens, wenn er sich mit Sicherem nicht begnügen will, Unsicheres mit Sicherem, und so kann eine im ganzen unrichtige Theorie doch aus Irrtum und Wahrheit gewoben sein. Auch bezüglich der Aufstellung von Lehrgebäuden kann der Kritiker an das Wort des Engels der Schule erinnert werden: Der Forscher gebrauchte den Irrtum, das malum in der Lehre, sub specie boni, und das neben wirklichem bonum, verum. Bei Untersuchung und Urteil ist also Prüfung und Unterscheidung im Einzelnen unerläßlich und darum auch in bezug auf das „Gesetz der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit".

Man beachte vorerst, was wir im „Divus Thomas" p. 71 f. über die Konstanz der Lichtgeschwindigkeit ausführten und zitierten. Was soll alles das für den Nichtphysiker eigentlich heißen? Hören wir dazu folgende neueste Darstellung eines Astronomen: „Betrachtet man irgendeinen Vorgang, der sich in dem einen von zwei Systemen mit der Geschwindigkeit q ausbreitet, so wird derselbe für einen im zweiten System ruhenden Beobachter eine andere Ausbreitungsgeschwindigkeit haben. Rollt z. B. eine Kugel in einem fahrenden Eisenbahnzuge in der Richtung der Fahrt mit einer Geschwindigkeit q längs des Bodens des Wagens, so wird die Geschwindigkeit der Kugel für einen am Bahndamm postierten Beobachter in bezug auf den Bahndamm bedeutend größer sein, da sich für ihn die Zugsgeschwindigkeit zur Eigengeschwindigkeit der Kugel addiert. Es lag nahe anzunehmen, daß sich Geschwindigkeiten nach dem Prinzip des Parallelogramms der Kräfte zusammensetzen und daß es k e i n e endliche Geschwindigkeit geben könne,

die ganz unabhängig vom Bezugssystem ihren Wert behält, so daß $q' = q$ vollkommen unabhängig von dem Wert der Geschwindigkeit v beider Systeme gegeneinander gilt. Gegen diese Annahme spricht aber die Erfahrung, die man an der Lichtausbreitung gewonnen hat. Zum Unterschied von allen sonstigen Wirkungen offenbart nämlich die Lichtausbreitung folgende grundsätzlich wichtige Eigenschaften:

1° Die Lichtausbreitung wird von der Bewegung der Lichtquelle nicht affiziert (Erfahrung an den Doppelsternen).

2° Die Lichtausbreitung innerhalb bewegter Körper wird zwar von der Bewegung der Materie beeinflußt, aber keineswegs so, als nähme der Träger der Lichtausbreitung an der Bewegung der Körper teil (Erfahrung am Fizeauschen Versuch der Lichtausbreitung in strömendem Wasser).

3° Die Lichtgeschwindigkeit ist auf der Erde vollkommen unabhängig von der Richtung, obwohl sich die Erde mit großer Geschwindigkeit bewegt; sie verhält sich wie eine universelle Naturkonstante (Erfahrung am Versuch von Michelson-Morley[1])".

Auch diese Sätze klären das Dunkel nicht vollständig auf. Es muß eine eigentümliche Schwierigkeit in der neuen Theorie liegen, die man nicht gerne aus dem Halbdunkel heraus ans volle Tageslicht rückt. Man lese auch Rudolf Lämmel in seinem Büchlein: „Wege zur Relativitätstheorie" [2]: „(Einstein) kam dazu, das Licht als eine ganz besondere Sache zu betrachten, sozusagen als die höchste Äußerung des stofflichen Charakters der Welt Als eine Art Vollendung, im Vergleich zu der es nichts Vollendeteres mehr gebe. Nämlich: die Lichtgeschwindigkeit erschien doch beim Michelson-Experiment so, als ob sie nach allen Richtungen gleich groß wäre. Dies nahm Einstein als Tatsache und Grundlage an. Also folgte: Lichtgeschwindigkeit + Erdgeschwindigkeit = Lichtgeschwindigkeit, was zunächst wie Unsinn anmutet. Aber Einstein hatte den Mut, sich zu fragen: Ist diese Behauptung wirklich ein Unsinn? — Ja, was ist denn eigentlich ein Unsinn? Doch nur etwas, was mit der Wirk-

[1] Newcomb-Engelmanns populäre Astronomie, p. 69.
[2] Leipzig 1921, p. 45.

lichkeit in Widerspruch steht, oder was aus sich selbst heraus zu Widersprüchen führt (also zu logischen Widersprüchen mit dem, was vorausgesetzt war). In dieser Auffassung ist nun jene Gleichung, wie sonderbar sie auch sein möge, kein Widerspruch. Die Ungeheuerlichkeit ist nicht schlimmer als wenn ich sagte: fünfmal Null = sechsmal Null, nämlich beides ist gleich Null! So ist die Einsteinsche Grundannahme wirklich zu verstehen: Wie in diesem Beispiel die Null als eine Größe besonderer Art erscheint, die sich nicht einfach den für Zahlen bekannten Rechenregeln fügt, so erscheint nun in der Relativitätstheorie die Lichtgeschwindigkeit als eine besondere Größe, die sich nicht so verhält, wie andere Geschwindigkeiten".

Sagen wir nun die Sache so: Nach Einstein sind die Strecken verschiedenster Größen, z. B. 30.000 Meter, 50.000 Meter, 60.000 Meter, 25 Meter, 125.000 Meter Länge für das Durcheiltwerden von Lichtstrahlen ganz genau gleich groß; oder: jede dieser sehr verschieden langen Strecken wird von jedem Lichtstrahl in der ganz gleichen Zeit durcheilt.

Erwin Freundlich drückt sich so aus[1]: „Fragt man also, was nach dem bisher Dargelegten naheliegt: Was ist es eigentlich, das uns zwingt, das Relativitätsprinzip der klassischen Mechanik aufzugeben, d. h. welche physikalischen Annahmen in seinen Transformationsgleichungen stehen mit der Erfahrung in Widerspruch? so lautet die Antwort: Das Galilei-Newtonsche Relativitätsprinzip wird den Erfahrungstatsachen nicht gerecht, die aus dem Fizeauschen und dem Michelsonschen Versuch fließen, und aus denen für die Lichtgeschwindigkeit der besondere Charakter einer universellen Konstanten in den Transformationsbeziehungen des Relativitätsprinzips erschlossen werden kann. Die Transformationsgleichungen des Galilei-Newtonschen Relativitätsprinzips enthalten eine (bisher nicht als solche erkannte) Hypothese. Man hatte nämlich stillschweigend folgende Voraussetzung für selbstverständlich erfüllt betrachtet: Mißt ein Beobachter in einem Koordinatensystem S die Geschwindigkeit v für die Ausbreitung irgendeiner Wirkung, z. B. einer Schallwelle, so mißt ein Beobachter in einem anderen Koordinatensystem S', das sich relativ zu S bewegt, notwendig eine andere

[1] A. a. O., p. 9 ff.

Ausbreitungsgeschwindigkeit für diese selbe Wirkung. Dies sollte für jede endliche Geschwindigkeit v gelten; nur die unendlich große Geschwindigkeit sollte sich durch die singuläre Eigenschaft auszeichnen, in jedem System unabhängig von seinem Bewegungszustand bei den Messungen mit dem gleichen Betrage herauszukommen, d. h. unendlich groß. — Diese Hypothese — denn es handelt sich dabei natürlich um eine rein physikalische Hypothese — lag nahe; man hatte im voraus keinen Anhalt dafür, daß schon eine endliche Geschwindigkeit, nämlich die Lichtgeschwindigkeit, diejenige singuläre Eigenschaft offenbaren würde, welche die naive (!!) Anschauung nur einer unendlich großen Geschwindigkeit zuzusprechen geneigt ist. Die Erkenntnis, zu welcher uns jedoch der Michelsonsche Versuch verhalf, war, daß das Ausbreitungsgesetz für die Lichtgeschwindigkeit für den Beobachter, unabhängig von der etwaigen fortschreitenden Bewegung seines Bezugssystems, die Eigenschaft der Isotropie hat (d. h. Gleichwertigkeit aller Richtungen), so daß die Annahme sehr nahe liegt, daß als Betrag für die Lichtgeschwindigkeit überhaupt für jedes Bezugssystem der gleiche Wert anzusetzen sei. Unzweifelhaft war es eine überraschende neue Erkenntnis, zu der man damit gelangt war. Infolge dieser Besonderheit tritt die Lichtgeschwindigkeit in den Gleichungen der Kinematik als universelle Konstante auf."

P. Theo Wulf S. J. stellt seinerseits die Sachlage wie folgt dar[1]: „Das Prinzip von der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit in bezug auf beliebig geradlinig und gleichmäßig bewegte Koordinatensysteme ist wesentlich anderer Natur. Zunächst betrifft es eine ganz bestimmte Erscheinung, die Ausbreitung des Lichtes. Und von ihr macht es eine positive Aussage. Wenn du die Ausbreitungsgeschwindigkeit in bezug auf beliebig gegeneinander bewegte Koordinatensysteme bestimmst, so bekommst du immer dasselbe Resultat. Aber muß man das nach den Versuchen von Michelson nicht als Tatsache gelten lassen? Tatsache, experimentell erwiesene Tatsache ist, daß an den Apparaten von Michelson bei der Drehung der ganzen Platte keine Verschiebung der Interferenzlinien

[1] A. a. O., pp. 71 und 73.

wahrgenommen werden konnte. Das genügt als Nachweis des Relativitätsprinzips, welches ja nichts anderes behauptete, als daß keine Lage des Apparates vor irgendeiner anderen ausgezeichnet sei. Damit ist aber die Konstanz der Lichtgeschwindigkeit noch keineswegs gezeigt. Die wird aus den Versuchen erst erschlossen, und zwar unter bestimmteren Annahmen über die Natur der Lichtausbreitung, also auch des Äthers. Nimmt man mit Lorentz an, daß der Äther ruht, so folgt allerdings aus dem Versuch von Michelson die Konstanz der Lichtgeschwindigkeit. Einstein kann so nicht schließen, da er die Existenz des Äthers überhaupt leugnet. Er nimmt daher das Gesetz als gültig an und beruft sich für die Richtigkeit seiner Annahme darauf, daß die Folgerungen aus derselben sich durch das Experiment bestätigt haben, insbesondere, daß der Versuch von Fizeau sich alsdann genau so ergeben mußte, wie die Beobachtungen gezeigt haben.“ Nach weiteren Ausführungen schließt er dieses Kapitel mit den Worten: „So viel dürfte dem Leser klar geworden sein: Die Konstanz der Lichtgeschwindigkeit in bezug auf verschieden bewegte Beobachter ist der ausschlaggebende Punkt der speziellen Relativität, aber er ist zugleich derjenige, welcher der Kritik die meisten Angriffspunkte bietet. Man kann demnach nicht sagen, daß die spezielle Relativitätstheorie sich in der Einsteinschen Auffassung aus den bisherigen Beobachtungen von Michelson, Fizeau oder anderen mit Sicherheit ergebe, sie ist vielmehr eine Hypothese, und zwar bei aller Schönheit der Naturauffassung eine Hypothese, die bedeutende innere Schwierigkeiten bietet.“

Da wir wiederholt Max Born zitierten, wollen wir ihn auch in dieser so wichtigen Frage vernehmen. Er sagt[1]: „Die logischen Schwierigkeiten, die bei der Durchführung des Relativitätsprinzips auf die elektrodynamischen Vorgänge zu überwinden waren, beruhen darauf, daß folgende zwei Sätze in Einklang zu bringen sind:

1° Nach der klassischen Mechanik hat die Geschwindigkeit irgendeiner Bewegung verschiedene Werte für zwei relativ zueinander bewegte Beobachter.

2° Die Erfahrung aber lehrt, daß die Lichtgeschwindigkeit unabhängig von dem Bewegungs-

[1] A. a. O. p. 171.

zustande des Beobachters immer denselben Wert C hat. — Die Lorentzsche Theorie mußte, um den Satz von der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit streng aufrecht zu erhalten, für jedes bewegte System ein besonderes Längen- und Zeitmaß einführen; der Satz kommt dann also durch eine Art „physikalischer Täuschung“ zustande. Einstein erkannte (1905), daß es sich bei der Lorentzschen Längenkontraktion und Ortszeit nicht um einen mathematischen Kunstgriff und eine physikalische Täuschung handelt, sondern um die Grundlagen der Begriffe von Zeit und Raum überhaupt. Von den beiden Sätzen 1 und 2 ist der erste rein theoretischer, begrifflicher Art, der zweite empirisch begründet. Da nun der zweite, der Satz von der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit, als experimentell ganz sicher gelten muß, so bleibt nichts übrig, als den ersten Satz fallen zu lassen und damit die Prinzipien der Raum- und Zeitbestimmung, wie sie bisher immer gehandhabt worden sind. Es muß also in diesem ein Fehler stecken, zum mindesten ein Vorurteil, eine Verwechslung von Gewohntem, mit Denknotwendigem, jenem bekannten Hindernisse jeglichen Fortschrittes. Dieses Vorurteil nun steckt in dem Begriffe der Gleichzeitigkeit.“

Hier fügen wir noch folgendes von Thirring[1] an: „Nun lehrt uns aber der Michelson-Versuch und das daraus gefolgerte Relativitätsprinzip, daß wir die Existenz einer solchen gemeinsamen Bewegung von Erde und Stern gar nicht feststellen können; folglich sind wir ohne Zuhilfenahme des Satzes von der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit prinzipiell nie in der Lage, zu entscheiden, welcher Datumstand auf der Erde mit dem Aufblitzen des Sternes gleichzeitig war. Also verliert es dann überhaupt den Sinn, von einer Gleichzeitigkeit zweier räumlich weit getrennter Ereignisse zu sprechen!“ Professor Thirring macht noch hiezu die interessante Anmerkung: „Wir setzen dabei voraus, daß es keine andere Wirkung gibt, die sich mit Überlichtgeschwindigkeit fortpflanzt und die uns von einem fernen Ereignisse Kunde bringt. Tatsächlich existiert auch nach menschlichen Erfahrungen keine solche Wirkung. Würde man einmal eine entdecken, die rascher liefe als das Licht, so würde damit das ganze Ge-

[1] A. a. O., p. 46.

bäude der Relativitätstheorie als unhaltbar zusammenbrechen. Das ist aber sehr unwahrscheinlich."

Von diesen sämtlichen Physikern gibt somit einzig P. Wulf S. J., dem zugleich scholastische, philosophische Schulung eigen ist, gegenüber dem Einsteinschen Fundamentalgesetz von der „Konstanz der Lichtgeschwindigkeit" Schwierigkeiten zu, welche sich der Einsteinschen Relativitätstheorie als nicht ohne weiteres bezwingbare Hindernisse in den Weg stellen. Lämmel fühlt die Schwierigkeiten sehr wohl, aber er will eben Relativist sein; desgleichen Max Born und Thirring, und alle setzen sich, jeder in seiner Eigenart, mit besonderen Mitteln darüber hinweg.

Um Klarheit in das Ganze zu bringen, ist es notwendig, durch genaue Analyse zu untersuchen, was „Konstanz der Lichtgeschwindigkeit" ist oder sein kann, und dann vergleichend zu erfahren, was Einstein und seine Anhänger unter ihrem grundlegenden Gesetz der „Konstanz der Lichtgeschwindigkeit" verstehen. Nachher kann man über den philosophischen Gehalt dieses Gesetzes urteilen.

a) In einem überaus scharfsinnigen Artikel schrieb der Aquinate über das Wesen des Lichtes. Er verlangte sehr richtig, daß das Licht mit bemerkbarer Schnelligkeit sich z. B. von der aufgehenden Sonne über die Erdoberfläche ausbreiten müsse, falls Bewegung zu seinem Wesen gehöre[1]. Es dauerte noch über 400 Jahre, bis Olaf Römer als erster wirklich einen Zeitunterschied feststellen konnte, der sich ergibt zwischen dem Ausgang eines Lichtstrahles von einem Orte und seinem Eintreffen an einem anderen Orte (im Jahre 1676). Es bedurfte aber zu dieser Feststellung der Riesenentfernung vom Planeten Jupiter bis zur Erde, und der Beobachtung der Jupitermonde, die Galilei mit seinem Fernrohre entdeckt hatte (im Jahre 1610) und exakter Berechnungen bezüglich der Finsternisse der Jupitermonde, die also auch erst lange nach Galilei glückte. Wiederum erst nach Jahrhunderten gelang nach vergeblichen Versuchen Galileis die Messung der Lichtgeschwindigkeit auf bloß irdischen Strecken, und zwar den Physikern Fizeau (1849) und Foucault (1865). Alle nach verschiedenen Methoden angestellten Berechnungen

[1] S. Th. I q. 67 a. 2.

und Messungen von Olaf, Fizeau und Foucault ergaben übereinstimmend, daß das Licht in einer Sekunde einen Weg von rund 300.000 Kilometer zurücklegt, wie wir schon früher kurz erinnerten.

Der Lichtstrahl besitzt demgemäß eine bestimmte Schnelligkeit in seiner Fortpflanzung von einem Orte zum anderen. Diese Schnelligkeit hat sich für die Durcheilung des Raumes zwischen Jupiter und Erde, der als „vacuum" betrachtet wird, sowie anderseits zwischen zwei beliebigen Orten auf der Erde, also durch die Erdenluft, als fast gleich erwiesen. Deshalb werden von den Physikern die Lichtgeschwindigkeiten im Vacuum und in der Luft oft einfach als gleich bezeichnet. Dagegen wird die Schnelligkeit des Lichtes bedeutend verlangsamt, wenn z. B. der Lichtstrahl durch Wasser hindurchgeht.

Wir haben demzufolge, genau genommen — und Genauigkeit ist hier nötig — bereits drei verschiedene Lichtgeschwindigkeiten, die physikalisch exakt meßbar und bewiesen sind. „Konstanz der Lichtgeschwindigkeit" heißt aber Gleichbleiben oder Gleichheit der Lichtgeschwindigkeit. Es besteht also keine Konstanz der Lichtgeschwindigkeit zwischen den Lichtstrahlen in verschiedenartigen durchleuchteten Stoffen.

b) Man kann ferner den Lichtstrahl an sich selbst betrachten. Es ist festgestellt, daß sich der Lichtstrahl nur durch Bewegung von einem Orte zum anderen ausbreitet oder forteilt. Diese Bewegung hat naturgemäß eine Ursache. Ein Lichtstrahl, welcher durch einen wirklichen leeren Raum geht, wird nun durch nichts außer ihm Liegendes in seiner Eile beeinflußt. Man muß deshalb annehmen, daß seine Schnelligkeit auf seinem ganzen Laufe durch das Vakuum immer gleich bleibt, weil nicht verändernd beeinflußt. Das ist nun eine wirkliche Konstanz der Lichtgeschwindigkeit.

c) Die Messungen und die Logik ergeben auch, daß der Lichtstrahl beim Durchstrahlen der Luft unter den gleichen Bedingungen stets für die gleiche Strecke die gleiche Zeit benötigt. Ebenso bei der Durchstrahlung des Wassers, jedoch einen von der Durchstrahlung der Luft verschiedenen Wert. Jede lichtdurchlässige Stoffart ergibt somit eine erwiesene oder ohne Zweifel erweisbare spezifische, für den gleichen Stoff immer sich gleichbleibende Schnelligkeit für die denselben durchdringenden Lichtstrahlen.

Das ist wiederum eine für einzelne Stoffe bewiesene oder annehmbare Konstanz der Lichtgeschwindigkeit.

d) In der Astronomie bezeichnet man sehr oft den Abstand der Fixsterne und kosmischen Nebel von der Erde nach Lichtjahren. Ein Lichtjahr bedeutet eine Strecke, welche in einem Jahre vom Lichtstrahl durcheilt wird. Es werden also die Lichtsekunde, die Lichtstunde, das Lichtjahr als immer je gleiche Strecken betreffend angenommen. So oft die Erde jährlich den gleichen Abstand von der Sonne erreicht auf der elliptischen Bahn, so oft ist die Lichtzeit, der Lichtweg von der Sonne zur Erde gleich groß wie beim letzten gleichen Abstand. Das alles ist „Konstanz der Lichtgeschwindigkeit" oder hängt mit derselben zusammen. Dieses ist eine Konsequenz aus *b)* und *c)*.

Wir vermuten freilich, die Lichtzeit für den jeweils gleichen Abstand von Sonne und Erde oder Fixsternen und Erde könne immerhin etwas verschiedene Werte bekommen, je nachdem der kosmische Raum und der atmosphärische Erdmantel freier sind von kosmischem Staub, von Vulkanstaub und von Kometenschweifgasen. Darüber sieht man indessen hinweg, weil die bisherigen Messungen keine wesentlichen Veränderungen aufwiesen. Kleine Verschiedenheiten werden etwaiger Mangelhaftigkeit der Instrumentation oder persönlichen Beobachtungsfehlern zugeschrieben. Kurz, man rechnet in bestimmter Weise mit den eben genannten Größen als mit sicherer „Konstanz der Lichtgeschwindigkeit".

Ohne eine derartige Schnelligkeitskonstanz für das Licht könnte man niemals mit Lichtjahren für Sternentfernungen rechnen.

e) Aus dieser Konstanz der Lichtschnelligkeit geht auch hervor, daß das Licht einen 300.000 *km* entfernten, vorwärts bewegten Gegenstand nicht erreichen kann in einer Sekunde, sondern etwas mehr Zeit dazu braucht. Eilt z. B. jener Gegenstand 30.000 *km* oder 30 *km* vorwärts, so braucht der Lichtstrahl wegen des Gleichbleibens seiner Schnelligkeit 1 Sekunde und dazu noch $^1/_{10}$ oder, im zweiten Falle, $^1/_{10000}$ Sekunde. Denn nach Ablauf der ersten Sekunde ist der Gegenstand schon 330.000 *km* oder 300.030 *km* von der Ausgangsstelle des Lichtstrahles entfernt, welcher genau nach Ablauf der ersten Sekunde erst 300.000 *km* weit geeilt ist. Wir wählten dieses Beispiel, weil die Erde auf ihrer Bahn pro Sekunde etwa 30 *km* voraneilt.

Welche „Konstanz der Lichtgeschwindigkeit" verlangt nun Einstein und die Einsteinschule als unumgängliche Grundlage für ihre neue Relativitätstheorie?

Wer die obigen Punkte *a)* bis *d)* leugnet, muß überhaupt auf jedes Maß der Lichtgeschwindigkeit verzichten. Albert Einstein mit den Seinen verzichtet nicht darauf, aber sie leugnen den Punkt *e)*. Aber wie ist denn eine solche Leugnung möglich, ohne mit klaren Vernunftgesetzen, Denkgesetzen und mit Tatsachen in Widerspruch zu geraten? Gerade darum gesteht und suggeriert Rudolf Lämmel: „Nämlich: Die Lichtgeschwindigkeit erschien doch beim Michelson-Experiment so, als ob sie nach allen Richtungen gleich groß wäre. Dies nahm Einstein als Tatsache und Grundlage an. Also folgte: Lichtgeschwindigkeit + Erdgeschwindigkeit = Lichtgeschwindigkeit, was zunächst als Unsinn anmutet. Aber Einstein hatte den Mut, sich zu fragen: Ist diese Behauptung wirklich Unsinn? — Die Ungeheuerlichkeit ist nicht schlimmer, als wenn ich sagte: fünfmal Null = sechsmal Null, nämlich beides ist gleich Null. So ist die Einsteinsche Grundannahme wirklich zu verstehen[1]".

Hier hat die Kritik einzusetzen. Nicht umsonst vermeiden es die Einsteinrelativisten so oft, klar zu reden. Und nicht umsonst verlangt Einstein und seine Schule, daß die Menschheit die bisherigen „Denkgewohnheiten" aufgeben und nach neuer Art denken zu lernen beginnen müsse! Thirring-Wien hatte ganz recht mit seinen schon früher zitierten Worten: „Die Relativitätstheorie ist hingegen revolutionär . . ." Wir sagen: Sie ist die Verwirrung und Revolution der Weltkriegs- und Nachkriegszeit, übertragen in die Wissenschaft.

Lämmels Ausruf: „Aber Einstein hatte den Mut, sich zu fragen: Ist diese Behauptung wirklich Unsinn? Ja, was ist denn eigentlich Unsinn?" ist bloße Suggestion. Es braucht doch keinen Mut dazu, zu fragen, ob eine Behauptung Unsinn ist. Aber der Mensch benötigt unter Umständen Mut dazu, einen von ihm aufgestellten Unsinn als Unsinn anzuerkennen und ihn für die Zukunft auszuscheiden.

Sechsmal Null = fünfmal Null = hundertmal Null: das ist ja freilich auch eine Konstanz im Resultat. Aber Licht-

---

[1] Vgl. die ganze Stelle oben p. 192.

geschwindigkeit ist ebensowenig Null als 300.000 *km* Null sind. Indes, Einstein will in Wirklichkeit nicht die 300.000 *km/sec* verschwinden lassen, sondern den kleineren Teil: die 30 *km/sec* Erdgeschwindigkeit oder Erdstrecke, so daß stets nur die 300.000 *km* der Schnelligkeit des Lichtes allein bleiben. Das ergibt natürlich auch eine „Konstanz der Lichtgeschwindigkeit“ und in Verbindung mit dem laut Relativistenbehauptung von selbst eintretenden Verschwinden der um 30 *km* oder 5 *km* oder 100 *km* usw. pro Sekunde zu großen Strecke des Bewegten ein „Gesetz der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit“. Man sieht, daß in diesem Ausdruck nach Einstein noch ein wesentlich anderes Element liegt als Konstanz und Lichtgeschwindigkeit und gerade in dem nicht genannten Teile liegt der Irrtum.

Die Logik zeigt sofort, daß jener Teil Irrtum ist und, konsequent verwertet, die Mathematik entwurzelt. Kann man nicht auch von Einsteins Standpunkt selbst aus den Irrtum, die Unmöglichkeit seines „Gesetzes der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit“ nachweisen? Einstein nennt das von selbst eintretende Verschwinden der für den Sekundenlichtweg zu großen Strecke nicht Verschwinden, sondern Verkürzung, Kontraktion. Wir nehmen nun gerade wieder die Erde als Beispiel wie Michelson und Einstein. Die Planeten Saturn und Jupiter sind in zwei verschiedenen Wochen letzten Monats in Opposition zur Sonne gewesen und entfernen sich von der Erde. Mars kommt nächste Tage in Opposition und nähert sich der Erde. Oder: die Erde entfernt sich rasch von Jupiter und Saturn, so daß die Lichtwege für die Strahlen von beiden verschieden schnell wandelnden Planeten beständig größer, jedoch verschieden größer werden und zu gleicher Zeit wird der Lichtweg vom Mars zur Erde konstant kürzer. Was ergibt sich aus diesen unlängst wirklich eingetretenen Bewegungen nach Einsteins „Gesetz der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit“? Für die Lichtstrahlen vom Mars darf keine Verkürzung des Lichtweges der beschienenen Erdoberfläche eintreten. Für die Lichtstrahlen von Saturn und von Jupiter dagegen müssen zu gleicher Zeit solche Verkürzungen eintreten, und zwar wegen verschieden rascher Entfernung von beiden Sternen in verschiedenem Maße. Das ergibt physikalische Widersprüche und beweist, daß Einsteins Grundpfeiler der neuen Relativitäts-

theorie tatsächlich nicht bestehen kann, sondern ein Irrtum ist.

Für die obigen Planeten-Lichtstrahlen ergeben sich ungleiche Winkel zur berührten Erdoberfläche und Erdbahn. Genau gleiche Einfallswinkel aber ergeben sich für Lichtstrahlen von einzelnen Fixsternen und Milchstraßesternen, auch zuweilen von Planeten und Fixsternen.

Untersuchen wir auch noch Max Borns Behauptungen, daß der erste seiner zwei oben zitierten Sätze „rein theoretischer, begrifflicher Art, der zweite empirisch begründet“ sei. Er sagt: „Da nun der zweite, der Satz von der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit, als empirisch ganz sicher gelten muß, so bleibt nichts anderes übrig, als den ersten Satz fallen zu lassen und damit die Prinzipien der Raum- und Zeitbestimmung, wie sie bisher immer gehandhabt worden sind.“ Man sieht hieraus, wie weit die Annahme des unrichtigen, tatsächlich phantastischen Satzes von der „Konstanz der Lichtgeschwindigkeit“, in Einsteinscher Verbindung führt. Max Born beweist nicht, daß dieses von Einstein erdachte Gesetz der Natur entspricht; es ist weder von Einstein, noch von Born, noch von Lämmel, der noch ausdrücklich andere Wege offen lassen will, noch von Thirring, noch von einem anderen Physiker empirisch bewiesen.

Gerade in diesem Satze: „Damit ist aber die Konstanz der Lichtgeschwindigkeit noch keineswegs gezeigt“ liegt auch der Hauptwert der Ausführungen von P. Wulf S. J.

Anderseits ist der Satz, den der übrigens außerordentlich kenntnisreiche und sorgfältige Max Born leugnet: „Nach der klassischen Mechanik hat die Geschwindigkeit irgendeiner Bewegung verschiedene Werte für zwei relativ zu einander bewegte Beobachter“ sachlich vollkommen bewiesen und richtig. Wir weisen auf folgende wirkliche Tatsache hin: Auf einem Bahndamm mit zwei parallelen, geraden Bahngeleisen fahren ein gewöhnlicher Personenzug und ein Schnellzug in entgegengesetzter Richtung nebeneinander vorbei, und auf einem Seitensträßchen parallel zum Bahndamm fährt ein einspänniges Lastfuhrwerk in gleicher Richtung, wie der gewöhnliche Personenzug. Sowie die Schnellzugslokomotive neben dem Fuhrmann und neben einem Beobachter im anderen Zug ankommt, fangen beide im gewöhnlichen Maß an zu zählen 1, 2, 3, 4 usw.

und zählen, bis das letzte Wagenrad des Schnellzuges vorübergerast ist. Der Fuhrmann hat dann eine weit größere Zahlenreihe und Endzahl als der Beobachter im anderen Zug, weil für den langsam fahrenden Fuhrmann der Schnellzug bedeutend weniger schnell entgegengesetzt vorüberrast als für den selbst schnell bewegten anderen Zug. Wir können den Beweis sogar bis zur Evidenz steigern wie folgt: Es fahren zwei Personenzüge auf das gleiche Signal hin aus einem Zentralbahnhof ab und in ganz gleicher Schnelligkeit 300 *m* parallel nebeneinander. Dann fahren sie nach ganz verschiedenen Richtungen auseinander auf ihren Geleisen. Auf einem dritten 300 *m* weit parallelen Geleise fährt desgleichen auf das gleiche Signal an der gemeinsamen Signaluhr ein schwer beladener Güterzug ebenfalls in gleicher Richtung mit plangemäß nur halb so großer Geschwindigkeit ab. Was geschieht? Die Personenzüge treffen nebeneinander bei Punkt 300 *m* ein, während der Güterzug noch 150 *m* weit zurück ist. Relativ zum linken Personenzug ist also der rechte Personenzug gleich schnell gefahren wie jener und darum zu gleicher Zeit bei Punkt 300 *m* eingetroffen; relativ zum Güterzug aber doppelt so schnell als dieser, und hat eben darum eine zweimal größere Wegstrecke in der gleichen Zeit zurückgelegt als der Güterzug. An und für sich, also absolut bleibt sich natürlich die Schnelligkeit jedes Zuges ohne Rücksicht auf den anderen gleich.

Max Born möchten wir den Theologen und Philosophen mit Nachdruck zum Studium empfehlen, denn er ist wissenschaftlich ungemein reichhaltig und in manchen Partien ausgezeichnet, wiewohl, wie soeben konstatiert, ganz brüchige Stellen darin vorkommen. Es geht eben nicht anders bei einem Werke, das mit vielen und herrlichen Wahrheiten starke Irrtümer verwebt. Mit dem Einstein-Relativismus gelangt man eben nicht auf festen Boden.

Thirring, der neue Extraordinarius für theoretische Physik an der Wiener Universität, macht, wie wir sahen, das Zugeständnis: „Würde man eine (Wirkung) entdecken, die rascher liefe als das Licht, so würde damit das ganze Gebäude der Relativitätstheorie als unhaltbar zusammenbrechen. Das ist aber sehr unwahrscheinlich.“ Die Vorrede zu seinem Werke datiert vom September 1921.

Im gleichen Buche wagt Thirring den Lesern zu sagen[1]: „Was die Relativitätstheorie von der Scholastik grundlegend unterscheidet, ist der Umstand, daß es sich nicht um mutwillig erdachte Spitzfindigkeiten handelt, sondern um logische Konsequenzen aus zwei Erfahrungstatsachen der Natur. Die Logik ist bei Einstein niemals Selbstzweck, sondern vielmehr das Instrument, mit dem er die Physik aus einer argen Verlegenheit befreit hat." Die Physik ist in keiner Verlegenheit, sondern arbeitet nach des allweisen Schöpfers Willen jeden Augenblick mannigfach und harmonisch nach Gesetzen, welche als teils noch unerkannt und unerfaßt durch ihre sichtbaren Wirkungen den unvorsichtig schließenden, beschränkten Menschenverstand in Verwirrung und arge Verlegenheit bringen. Und „um logische Konsequenzen aus zwei Erfahrungstatsachen der Natur" kann es sich bei Einstein und seinen Relativisten ebenfalls nicht handeln, denn es widerspricht ja die Natur — vergleiche Erde und Sternlichtstrahlen aus entgegengesetzten Seiten in der Richtung des Erdlaufes — dem Einsteinschen „Gesetz der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit" und Einstein verlangt ja, um seine Relativitätstheorie zu ermöglichen und zu retten, Verleugnung des „gesunden Menschenverstandes", Verleugnung der bisherigen, geometrisch und mathematisch jahrhundertelang bewährten und wissenschaftlichen „Denkgewohnheiten", das heißt Verleugnung der Logik. Der heilige Thomas von Aquin hat sich dagegen z. B. in dem glänzenden kleinen Traktat über das Licht logisch nach der Natur der damals erfaßbaren Tatsachen gerichtet und erfolgreichst würde er es auch heute tun.

Wir wollen nun nicht mehr mit dem Beweise zögern, daß es keineswegs „sehr unwahrscheinlich" ist, daß je einmal eine Wirkung entdeckt werde, „die rascher liefe als das Licht", sondern wir wollen auf Grund der Logik nachweisen, daß es vom Standpunkt der Einsteinschen Relativität aus viele Bewegungen gibt, welche mit mathematischer Notwendigkeit mehrmals und vielmal rascher sind als das Licht, also als 300.000 *km/sec*.

Max Born erklärt unter dem Titel „Mechanische Folgerungen und Bestätigungen": „Damit ist die Rückkehr

[1] A. a. O., p. 63. Eine Seite vorher heißt es noch: „das Scholastisch-Heuchlerische der ganzen Denkungsart"!!

zu des Ptolemaeus' Standpunkt der «ruhenden Erde» im Belieben .... Von Einsteins hoher Warte gesehen, haben Ptolemaeus und Kopernikus gleiches Recht: beide Standpunkte liefern dieselben Naturgesetze, nur mit verschiedenen Zahlenwerten der $g_{11}, \ldots g_{34}$. Welchen Standpunkt man wählt, ist nicht aus Prinzipien entscheidbar, sondern Sache der Bequemlichkeit.... Gegen diese Lehre hat man Argumente des «gesunden Menschenverstandes» vorgebracht. Die Berufung auf den «gesunden Menschenverstand» in diesen schwierigen Fragen ist überhaupt mißlich."

„Gesunder Menschenverstand" bedeutet nichts anderes als gesundes, durch sachliche Gründe gerechtfertigtes, logisches Denken. Daß das für das Einstein-Gesetz der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit mißlich wird, ist bereits oben nachgewiesen worden. Max Born behält jedoch mit Einstein recht mit der Lehre, daß die Relativitätstheorie die Umkehrbarkeit aller physikalischen Gleichungen verlangt und als in der Natur der Sache bestehend behauptet, weshalb „Ptolemaeus und Kopernikus gleiches Recht haben". Es geht aber daraus hervor, daß die Einstein-Relativitätstheorie schließlich in den großartigsten Vorgängen — in den kleinen selbstverständlich ebenso — zum physikalischen Agnostizismus führt und die Logik durch die „Bequemlichkeit", durch die Willkür ersetzt wird. Jeder, der diese Zeilen überlegt, wird das festhalten. Wir gehen jetzt zu einer anderen Folgerung über.

Ptolemaeus hat also nach Einstein, Born usw. recht: Die Erde steht still und die ganze Sternenwelt dreht sich um die ruhende Erde, und zwar, wie der Augenschein und die Instrumente zeigen, in jedesmal rund 24 Stunden. Thirring stimmt natürlich gleichfalls zu, denn das verlangt das allgemeine Relativitätsprinzip. Aus der Ptolemaeischen Lehre folgt naturnotwendig: Jeder Fixstern macht jeden Tag eine ungefähr kreisförmige Bahn um die Erde. Die Entfernungen der Fixsterne werden der kürzeren Schreibweise wegen nach Lichtjahren berechnet. Ein Stern von einem Lichtjahr Entfernung ist eine so große Strecke von der Erde entfernt als das Licht in einem Jahr durcheilt, das macht 9·46 Billionen Kilometer. Das ist also der Radius der Bahn, welche ein Stern von einem Lichtjahr Entfernung in 24 Stunden durchlaufen muß. Die Bahn-

größe ergibt sich hieraus nach der Rechnung 2 r π und zählt 59·4 Billionen Kilometer. Diese müssen somit in 24 Stunden durcheilt werden. So trifft es für diesen Fixstern in jeder Sekunde rund 680 Millionen Kilometer Weg. Die wirklich gemessenen Entfernungen[1] der Fixsterne betragen aber, von den nächsten angefangen:

α Centauri entfernt	4·3	Lichtjahre
Barnards Pfeilstern entfernt	6	„
Lalande 21185 entfernt	8	„
α Canis majoris entfernt	9	„
α Canis minoris entfernt	10	„
Bradley 3077 entfernt	20	„

So geht es vorwärts in immer weitere Entfernungen. Nur eine kleine Anzahl hat meßbare Parallaxen.

Hieraus folgt, daß im Ptolemaeischen Weltsystem, das die Einstein-Relativisten prinzipiell anerkennen müssen, jeder Fixstern eine wenigstens mehrere hundertmal größere Sekundengeschwindigkeit besitzt als das Licht

Damit ist der physikalischen Einstein-Relativitätstheorie das Urteil experimentell gesprochen laut Bekenntnis von Thirring: „Würde man einmal eine (Wirkung) entdecken, die rascher liefe als das Licht, so würde damit das ganze Gebäude der Relativitätstheorie als unhaltbar zusammenbrechen."

Es wäre noch manches andere gegen das „Gesetz der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit" zu sagen, aber das genüge. Wir machen zum Abschlusse dieser Ausführungen nur nochmals darauf aufmerksam, daß der Name „Gesetz der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit" wesentlich mangelhaft ist, denn der springende Punkt in diesem Gesetze ist nicht das selbstverständliche Gleichbleiben der Lichtgeschwindigkeit, sondern die ganz einseitig verlangte und ohne jeden physikalischen, energetischen Grund eintreten sollende Verkürzung von Wegstrecken. Es tritt tatsächlich kein einziger physikalischer Faktor als Grund für die Verkürzung auf. Der Lichtstrahl mit seiner Energie kann nämlich dieser Faktor nicht sein, weil der Lichtstrahl nur die bereits verkürzte Strecke treffen kann in der richtigen Zeit bei Ein-

[1] Mit Messung der Parallaxen.

halten der Schnelligkeitskonstanz. Jeder andere physikalische Faktor aber fehlt, da die Objektverkürzung, Streckenverkürzung, bloß wegen rechtzeitigem Eintreffen des Lichtstrahles erfolgen darf und muß und eben deshalb auch nur einseitig und in vielen Fällen im Widerspruch mit sich selbst, weil sonst der Lichtstrahl von der Gegenseite her, wie früher ausgeführt, unzulässige Verhältnisse trifft.

Altstätten (St. Gallen).

Dr. theol. und phil. *Jac. M. Schneider.*

ZUR WELTPHILOSOPHIE.

Das Jubiläumsheft der „Stimmen der Zeit" (51. Jahrgang, 10. Heft, Juli 1921) kommt mir erst jetzt unter die Hände. Es enthält neun Aufsätze, die alle hochbedeutsam sind. Jeder ist ein Programm. Mich interessiert besonders der vierte Aufsatz: „Auf dem Weg zur Weltphilosophie" (St. v. Dunin-Borkowski), pp. 271–281. Auf diesen zehn Seiten wird in der denkbar kürzesten Form, in fein ziselierter Sprache, durch eine wundervolle Kette tiefsinniger Andeutungen — nichts ist ausgeführt, alles nur angedeutet — der Weg zur Weltphilosophie untersucht. Vor allem muß „die tiefste Ursache der Hoffnungslosigkeit für eine Einheitsphilosophie", die verschiedenen Anschauungen über „den berechtigten Zweifel" durch eine wissenschaftliche Psychologie, d. h. durch eine methodische Kritik und seelische Zergliederung der „vernünftigen" und „unvernünftigen" Bedenken gehoben werden. Neben dieser Kritik des Zweifels ist für die einheitliche Entwicklung einer Weltphilosophie noch eine weitere Aufgabe zu bewältigen: „die allmählige Auflösung des Zweifels an der Möglichkeit der Metaphysik und an der Gegenständlichkeit der Welt."

Von diesen beiden Aufgaben ist die erste noch ein unbebautes Feld. Zwar ist schon vieles über den Zweifel geschrieben worden. Aber „nichts von allem ist wissenschaftlich ausreichend. Auch annähernd nicht". An der Lösung der zweiten Aufgabe arbeitet die moderne und die alte Philosophie mit hingebender Anstrengung, teils bewußt und mit Absicht, teils unbewußt und gegen ihre Absicht.

Trotz der offensichtlichen Zerrissenheit der modernen Philosophie, trotz der Herrschaft des Subjektivismus geht durch sie doch auch ein Zug zur Metaphysik und zur Gegenstandsphilosophie. Das scharfsichtige Spürauge des Herrn Verfassers sucht diesen Weg durch das Schaffen einzelner Philosophen, durch einzelne neuere Lehren, durch einige neuere Schulen zu verfolgen. Ganz besonders sieht er in der ungeheuren Mannigfaltigkeit und Beweglichkeit des Seins, in der unerschöpflichen Fülle des Lebens einen Bundesgenossen, der mit gewaltiger Wucht die Erkenntnis auf den Weg einer gegenständlichen Einheitsphilosophie drängt.

Bald lauter, bald leiser, jetzt auf den Zeilen, dann zwischen den Zeilen, ruft der Artikel die Jünger der Scholastik auf, bewußter und energischer als bisher an der Entwicklung der Weltphilosophie mitzuarbeiten.

So sehr mich die vornehme Art des Aufsatzes anspricht, so sympathisch mir der Wunsch und das Verlangen nach einer Einheitsphilosophie ist, so gerne ich das reiche und abgeklärte philosophische Wissen, das hinter den paar Strichen des Artikels verborgen ist, anerkenne und bewundere, möchte ich hier doch etliche Bedenken gegen den hochwürdigen Herrn Pater geltend machen.

I. Der Zweifel hat ganz sicher eine große Bedeutung in der Philosophie. Jeder hat die sittliche Pflicht, den begründeten Zweifel, soweit es in seinen Kräften steht, zu lösen. Und jeder hat die sittliche Pflicht, dem Zweifel keinen Raum zu geben, bis der Zweifel begründet, bis seine Prüfung abgeschlossen ist. Die sittliche Pflicht, nach Wahrheit zu streben, verlangt das. Für jeden, der ernstlich die Wahrheit sucht, ist dies klar.

Die „Stimmen“ aber fordern viel mehr. An einer methodischen Kritik und seelischen Zergliederung des Zweifels „allein kann die verwirrende Unsicherheit der Weltweisheit einigermaßen gesunden“. Das soll wohl heißen: Die Einheitsphilosophie ist nicht möglich, wenn nicht eine Einheit in den philosophischen Grundansichten erzielt wird. Zu dieser Einheit in den philosophischen Grundansichten kann aber nur die wissenschaftliche Psychologie des „vernünftigen“ und „unvernünftigen“ Zweifels führen.

Die Scholastik hält dem zweiten Satz entgegen: Es gibt Grundsätze, die einen vernünftigen Zweifel einfach nicht zulassen, weil die Vernunft sich selbst aufgeben würde.

Jeder vernünftigen, schlußfolgernden Denkarbeit geht eine intuitiv einleuchtende Verstandesschau voraus, welche den Gegenstand als unmittelbar gegeben anerkennen muß, bevor das Denken ihn in seine Form einzwängt, bevor ein Zweifel aufkommen kann.

Man sage nicht: Das gilt ja wohl von dem, was allgemein menschliche Überzeugung ist. Aber etwas anderes ist eine definitio nominalis und eine definitio realis, ein natürlicher Grundbegriff und ein wissenschaftlicher Grundbegriff, allgemein menschliche Grundsätze und philosophische Grundansichten. An den ersten zweifelt kein Mensch. Die letzteren sind den mannigfaltigsten Zweifeln ausgesetzt.

Aber brauchen wir denn wirklich eine wissenschaftliche Psychologie des Zweifels, um diese Zweifel aufzuheben? Das wissenschaftliche Denken hat ja beim Übergange von den vorwissenschaftlichen zu den wissenschaftlichen Grundsätzen die ersteren als Stütz- und Orientierungspunkte. Durch sie können die Zweifel gelöst werden. Steht das wissenschaftliche Denken mit der natürlichen Einsicht im Einklang, dann hat das Zweifeln keinen Sinn, dann zweifelt nicht die Vernunft, dann liegt der Grund des Zweifels anderswo.

Der Nährboden des Zweifels ist ungeheuer mannigfaltig, sagt der Herr Verfasser. Und das ist eben der Grund, warum vor allem eine methodische Kritik und seelische Zergliederung des Zweifels einsetzen muß. „Die Organisation des Gehirns und die jüngsten Eindrücke der Jugend, die erste Ausbildung der Sinne und Anregung der Phantasie, alle Wege, die vom Gefühl zum Verstand leiten und umgekehrt, die ursprünglichsten religiösen Erlebnisse und erzieherischen Anregungen, das ganze Umbild, die Art der Verkettung aller maßgebenden sittlichen Beweggründe, eine Menge zufälliger Gedankenverbindungen, die erlebte Logik oder Unlogik des Lebens, die geschickt oder ungeschickt durch die Umgebung hervorgeholte Lust und Unlust an Vernunftwahrheiten, die Kunst oder Afterkunst der Kritik, vor allem auch die im Unterbewußtsein Jahre hindurch angesammelten Enttäuschungen über Menschen, die man für zuverlässig, und Dinge, die man für sicher hielt, üben einen entscheidenden Einfluß aus auf den Stärkegrad des Zweifels an gewissen Grundlagen der Erkenntnis und an allgemein menschlichen Wahrheitsüberzeugungen.“ Durch streng

wissenschaftliche Methode muß einmal die Psychologie dieses Zweifels untersucht werden. Sonst kommen wir aus der allgemeinen Unsicherheit der Philosophie nicht heraus.

Glaubt der hochwürdige Herr Pater v. Dunin-Borkowski wirklich im Ernst, daß durch diese Wissenschaft des Zweifels ein gemeinsamer Boden für eine einheitliche gemeinsame Weltanschauung gewonnen werden könne? Die oben angeführten Gründe des Zweifels können nach den verschiedenen Individuen unendlich variieren und noch weiter ins Unendliche vermehrt werden. Wie ist da eine strenge Wissenschaft möglich? Und selbst angenommen, sie wäre möglich, angenommen, es ließen sich bestimmte Gesetze des Zweifels feststellen, was wäre damit für die Einheitsphilosophie gewonnen? Es würden eben neue Zweifel entstehen, so lange die modernen Menschen bleiben, was sie sind. Aus der Zweifelsucht ist die ganze moderne Philosophie geboren worden. Und nun soll diese Philosophie des ewigen Zweifelns durch die Zergliederung des Zweifels wieder gesund werden!

P. Lippert S. J. schreibt im nämlichen Jubiläumsheft im Artikel „Vom Vatikanum bis zur Weltrevolution" p. 269 also: „Wie wird die Entwicklung nun wohl enden? Die Zersetzung des Objektivitäts- und Autoritätsglaubens ist nicht wesentlich aufgehalten worden durch die katholische Gegenströmung; sie kann wohl auch gar nicht aufgehalten werden; denn es ist in den Seelen etwas erloschen, gestorben, und keine Macht der Welt, die nicht über alle Naturgesetze hinwegschreitende Wunderkräfte besitzt, vermag tote Seelen wieder aufzuwecken. Und gar der Autoritätsgedanke, der ja nichts anderes ist als der ehrfürchtige Glaube an etwas Unantastbares, etwas Fragloses, das auch nicht einmal in Gedanken angerührt werden darf! Für den Menschen, der alles angerührt, betastet und herabgezogen hat, gibt es diese Ehrfurcht nicht mehr, und sie ist in ihm so wenig wieder herzustellen wie die einmal verlorene Unschuld des jungfräulichen Leibes. Freilich einst werden auch die seelischen Lebenskräfte wieder aufkeimen, aber nicht in dem Geschlecht des Zweifels[1]; dieses muß erst ins Grab sinken, so wie das zweifelnde Volk des Moses und sein Führer selbst in der Wüste umkommen mußten." So weit Herr P. Lippert S. J. — Meint nun vielleicht Herr

[1] Von mir unterstrichen.

P. v. Dunin-Borkowski, durch eine neue, ganz wissenschaftliche Psychologie des Zweifels, das, was in den Seelen unseres Geschlechtes erloschen ist und gestorben, wieder zu neuem Leben zu erwecken?

Selbstverständlich wäre gegen eine Psychologie des Zweifels nichts einzuwenden. Im Gegenteil; das wäre ja eine hochinteressante und außerordentlich anregende Studie. Doch dürfte ihr nicht eine Bedeutung beigemessen werden, die sie nicht beanspruchen darf. Sie dürfte nicht mit dem Anspruch auftreten, die Grundwahrheiten der Weltweisheit aufzustellen, ja nicht einmal den Schutt wegzuräumen, der einer allgemeinen Anerkennung der natürlichen Grundsätze im Wege steht. Dazu gehört etwas anderes. Die Unnatur kann nicht durch eine Zergliederung des Zweifels in Natur verwandelt und die Unvernunft nicht durch eine Kritik des Zweifels zur Vernunft gebracht werden.

Der hl. Thomas von Aquin hat eine großartige Philosophie des Zweifels geschrieben. Und es wäre sehr zu bedauern, wenn eine etwaige neue Wissenschaft des Zweifels diese Philosophie des Zweifels als unwissenschaftlich beiseite schieben wollte.

II. „Den einzuschlagenden Weg“, die zweite Aufgabe zu lösen, die Aufgabe nämlich, zu einer einheitlich gegenständlichen Metaphysik zu kommen, „beleuchtet die Frage: Wie ist die allgemein menschliche Überzeugung von der objektiven Wirklichkeit des Seins möglich?“ Diese Fragestellung ist geradezu herrlich. Durch diese Frage wird die kritische Frage Kants: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? gründlich aus den Angeln gehoben. Diese Frage setzt voraus, daß es eine allgemein menschliche Überzeugung von der objektiven Wirklichkeit des Seins gibt und ist auf die Möglichkeit dieser Überzeugung eingestellt. Die objektive Wirklichkeit des Seins ist nach der ganzen Weite genommen, sofern sie sowohl das sinnfällige als auch das gedankliche, intelligible Sein umfaßt. Würde diese Frage allgemein so gestellt und vorurteilslos und gewissenhaft gelöst werden, dann würde man unfehlbar zu einer Einheitsphilosophie gelangen.

Die weiteren Ausführungen bzw. Andeutungen des Herrn Verfassers aber lösen verschiedene Bedenken aus.

1. Aus der Tatsache, daß sich mehr und mehr die Einsicht Bahn bricht, daß man vor der Welt der Wirklich-

keit eine zeitlose und unbedingt geltende Welt von Möglichkeiten annehmen müsse, zieht er den Schluß, daß sich der Idealismus dem Realismus nähere.

Der Philosophie von Leibniz kämen wir damit allerdings näher. Ob aber ein Schritt rückwärts zu Leibniz ein Schritt vorwärts wäre zur Weltphilosophie, möchte ich sehr bezweifeln, da Leibniz durch seine Theorie über Möglichkeit und Wirklichkeit an dem Wirrwarr der neueren und neuesten Philosophie größere Schuld trägt, als man heutzutage anzunehmen vielfach geneigt ist.

Auch in der Erfahrungsseelenlehre, in der Naturphilosophie und in den neuen Methoden der Philosophiegeschichte findet der Herr Verfasser Wege der Annäherung an das Alte, an den Realismus, an die Metaphysik.

Gewiß steckt viel Wahres und der Wahrheit Verwandtes im modernen Betrieb dieser Wissenszweige. Der Mensch kann nun einmal seine auf die Wahrheit gerichtete Natur nicht ganz verleugnen. Aber darum handelt es sich hier nicht. Von einem „Weg zur Weltphilosophie“ kann nur die Rede sein, wenn der Wahrheitsgehalt in der modernen Philosophie sich auf eine Weise zur Geltung zu bringen anfängt, daß man in absehbarer Zeit auf einen Sieg desselben hoffen darf. Und das ist beim gegenwärtigen Stand der Dinge mehr als fraglich.

Der Optimismus des Herrn P. v. Dunin-Borkowski fußt hauptsächlich auf folgender Erwägung: Es besteht ein „Gegensatz zwischen weltfremdem Denken und Leben. Dieser Prozeß wiederholt sich auf vielen Stufen in allen Philosophien..... Man versucht zunächst die ungeheure Fülle und Mannigfaltigkeit des Lebens, alles Werden und Vergehen, Sollen und Geschehen, ja selbst die individuellen Äußerungen des Einzelmenschen in feste Formen zu kleiden und zu allgemeinen Satzungen zu verdichten. Jede aufsteigende Kulturstufe erweckt stets von neuem in einer höheren Form, mit tieferer Schürfung diesen Versuch. Die ersten Verallgemeinerungen, Abstraktionen und Zusammenfassungen werden dem wogenden Leben niemals gerecht. Dann sprengt das wirkliche Sein die allzu engen Bannmeilen des Denkens. Alles zerflattert wieder. Die Tatsachen und Einzelheiten überfluten das wissenschaftliche Feld. Als Reaktion gegen die Metaphysik gelangt das reine Erfahrungswissen zur Herrschaft. Aber bald setzt sich der Ein-

heitsdrang des menschlichen Geistes durch. Er hat inzwischen von den Einzelwissenschaften gelernt. In dem jetzt erstehenden Gedankenbau spiegelt sich die Mannigfaltigkeit des Lebens, die Weltfülle, die Besonderheiten der Individuen, das innere Auf- und Abwogen des geschichtlichen und des Naturgeschehens, der Gegensatz von Sollen und Können, der Abstand zwischen Ideal und Leben weit vollkommener wider. Nachdem sich dieser Werdegang mehrmals wiederholt hat, nach allen Versuchen, das Leben aus dem Denken abzuleiten oder das Leben als bloße Tatsachenreihe zu begreifen, siegt die Philosophie als Erkenntnis der Welt über die Metaphysikscheu . . .“

Ich bin über die eigenartige Logik dieses Beweises etwas erstaunt. Im Schluß wird etwas ausgesagt, was in den Prämissen gar nicht enthalten ist. Die Prämissen sagen: In den verschiedenen Stufen der Entwicklung der Philosophie wechseln die verschiedenen Richtungen derart, daß die positivistische Richtung die metaphysische und dann eine höhere metaphysische wieder die positivistische Richtung ablöst, so daß die höhere Kulturstufe die niedere in sich aufnimmt. Der Schluß lautet: Also stehen wir jetzt vor einer Kulturstufe, vor einer neuen Philosophie, die sowohl die Einseitigkeiten der idealistischen Metaphysik als auch des Posivitismus überwinden wird. Abgesehen davon, daß sich in diesem Beweisverfahren ein gewisser Hegelscher Einfluß unverkennbar geltend macht, zeigt die Geschichte der neueren Philosophie ein ganz anderes Gesicht. Es ist wahr, auch in der Entwicklung der modernen Philosophie wird wiederholt eine Stufe rein positiv gerichteten Denkens durch eine Stufe „metaphysischer“ Spekulation abgelöst. Es ist aber ebenso wahr, daß jede weitere Entwicklungsstufe des Positivismus sich immer mehr von der Metaphysik entfernt und jede weitere Entwicklungsstufe der Spekulation immer mehr dem Subjektivismus verfällt. Von den vermittelnden Richtungen kommt keine über den Synkretismus hinaus. Daraus würde also folgen, daß die neue Metaphysik, die Einzelne kommen sehen, alle älteren metaphysischen Versuche der Neuzeit an subjektiver Willkür noch übertreffen würde. Eine Wendung zum Besseren muß man anderswoher erwarten.

Das einseitige Hervortreten verschiedener Richtungen zu verschiedenen Zeiten wird sich bei der Einseitigkeit des

Menschen wohl kaum vermeiden lassen. Wäre die Philosophie auf dem Wege der Wahrheit geblieben, dann und nur dann könnte man von einem Ausgleich der Einseitigkeiten sprechen, dann und nur dann wäre auch die spätere Stufe eine höhere Stufe, weil jede spätere Stufe die frühere in sich aufnähme und ergänzte. Der Gang der neuzeitlichen Philosophie aber führt abwärts, nicht aufwärts.

2. Die Scholastik ist nach Herrn P. v. Dunin-Borkowski in erster Linie berufen, wertvolle versöhnende Arbeit auf dem Wege zur Weltphilosophie zu leisten.

Dadurch, daß sie sich mit der exakten Arbeitsweise der modernen Forschung vertraut macht, wird ihre Spekulation vorsichtiger. Die Untersuchungen der modernen dagegen werden vertieft, wenn die alte Schule mit ihren tiefen Gedankengängen und dem erprobten Rüstzeug ihrer scharfen Dialektik in dieselben einzudringen versucht.

„So könnte vielleicht", um ein Beispiel anzuführen, „die aristotelische Auffassung des Urstoffes als eines gestalt- und eigenschaftslosen Dinges und die scholastische Lehre vom Übergang der Formen und ihrem Entschwinden so ausgebaut werden, daß sie sich in die neue Fassung der Kraftmasse einfügen". Und noch andere Vermittlungsversuche werden angedeutet.

Ich frage, wozu dient dieses Drängen nach Vermittlungen? Gewiß, das Studium der modernen Philosophie kann nicht genug empfohlen werden. Die alte Philosophie kann vieles lernen von der neuen und die neue von der alten. Je gründlicher aber das Studium des Alten und des Neuen gepflegt wird, um so schärfer tritt der Gegensatz zwischen beiden zutage. Die Begriffswelt des hl. Thomas von Aquin ist ein scharf abgegrenztes Ganzes. Da lassen sich nicht so nach Belieben Umdeutungen vornehmen. Die alte Philosophie ist ein festes Gefüge. Da lassen sich nicht so ohne weiteres Steine herausnehmen. Wem dient diese Sucht nach Anpassungen? Gewiß, wer auf die Zeit einen Einfluß haben will, der muß den Geist der Zeit verstehen. Den Geist der Zeit verstehen aber heißt nicht: mit dem Zeitgeist gehen. Jeder scholastische Gedanke, der willkürlich umgemodelt wird, um mit einer wechselnden Zeitauffassung zur Notdurft verbunden werden zu können, ist verschleudertes Erbgut. Dienen diese Vermittlungsversuche wirklich der Einheitsphilosophie?

Eine gemeinsame Philosophie ist nicht möglich, es sei denn auf dem Grunde der Wahrheit. Diejenigen also, die auf die Stimme Roms hören und sich auf dem Boden der Philosophie des hl. Thomas von Aquin vereinigen, leisten eine segensvolle Arbeit auf dem Wege zur Einheitsphilosophie.

Jede Art des Synkretismus ist dem Untergange geweiht.

3. Ich bin fest überzeugt, daß der hochwürdige Herr P. v. Dunin-Borkowski jedes Wort, das er in seinem Artikel niedergeschrieben hat, aus reinster Liebe zur Wahrheit gesagt hat. Dies betone ich eigens, um bei den folgenden Sätzen jedes Mißverständnis auszuschließen. Ich meine nämlich, daß der Wille zur Einheitsphilosophie, wenn man nicht sehr vorsichtig ist, mit dem Willen zur Wahrheit unvermerkt in Konflikt kommen kann. Wir alle haben den innigsten Wunsch nach einer Einheitsphilosophie, wie wir auch innigst wünschen, es möchten alle eins in der Religion sein. Und wie wir in der Religion keine Einheit anstreben dürfen, außer in der wahren Religion, so sind auch alle Einheitsbestrebungen in der Philosophie nur in der wahren Philosophie fruchtbar. Der Wille zur Einheit ist dem Willen zur Wahrheit untergeordnet. Thomas von Aquin war ganz Wille zur Wahrheit. Darum ist er auch der große Meister in der Einheit.

Ich muß aber offen gestehen, daß ich mich beim Durchlesen des Artikels zuweilen des Eindruckes nicht zu erwehren vermochte, daß des hochwürdigen Herrn Verfassers Wille zur Wahrheit dem Willen zur Einheitsphilosophie sowohl im Aufspüren des Weges als auch in seinen vermittelnden Anregungen sich etwas zu nachgiebig zeigte.

Freiburg (Schweiz). *Anton Rohner* O. P.

DER HL. THOMAS UND DIE PRÄDETERMINATIONS-LEHRE.

Thomas soll lehren, daß «Gott alle geschaffenen Wesen, sowohl die Naturdinge als auch die vernünftigen Potenzen, vor allem den freien Willen nicht durch einen von außen gegebenen Anstoß oder Impuls, d. h. durch eine zu ihrer Natur hinzukommende praemotio, sondern vielmehr durch innere, der Natur der Dinge anhaftende und aus ihr resul-

tierende Formen oder aktive Prinzipien, oder, was dasselbe ist, durch den ihnen verliehenen appetitus naturalis bewege, genau so, wie jener, der dem Steine die Form der Schwere verleiht, ihn nach abwärts bewegt. Diese dauernden und in der Natur der Dinge begründeten Formen und Kräften bilden gleichsam die Schwungkraft, mit welcher Gott das Universum beständig in Tätigkeit versetzt. Gerade darin, daß Gott die ganze Natur als sein Instrument durch innere Prinzipien und nicht durch einen von außen gegebenen Antrieb bewegt und nach der Ordnung seiner Vorsehung leitet, sieht Thomas die suavis dispositio begründet, die die Heilige Schrift an Gottes Weltregierung preisend hervorhebt». Also P. Stufler S. J. in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1922, I, 149.

Damit behauptet St., daß die von Gott verliehenen „Formen oder aktiven Prinzipien" allein für sich das Herausgehen in den Akt begründen oder erklären. Es braucht nichts anderes als die Potenz, auf daß diese auch aus sich in den Akt übergehe. Das heißt also mit nackten, dürren Worten: Die Potenzialität ist Grund für den actus! Und man beachte, daß St. diesen Grundsatz ganz allgemein gelten läßt, den freien Willen nicht ausnimmt, wie er ja muß. Daraus folgt, daß Gott nur mittelbar Urheber des Aktes ist; in viel tiefer greifender, höherer Weise ist die Potenz selber Urheberin des Aktes, den sie aus sich hervorgehen läßt. Es ist ganz unmöglich, daß Gott ihr diese Prärogative streitig mache, unmittelbare Ursache des Aktes zu sein. Nur dadurch überragt er die Potenz, daß er für sie als Causa exemplaris und creatrix zu gelten hat. Die weiteren Konsequenzen, die schließlich zur Leugnung eines festen Prinzips führen, zu ziehen, erspare ich mir; sie liegen auf der Hand. Nur ist zu bemerken, daß in so krasser Weise wohl nie in neuerer Zeit der Molinismus sich geäußert hat! Man hat doch bezüglich des freien Willens auf dieser Seite den ersten Akt dadurch zu erklären versucht, daß man die unfreien Akte auf einen Anstoß von seiten Gottes, ein Zuvorkommen durch seine Tätigkeit zurückführen wollte; aber St. lehnt auch das ab, wie sonnenklar ersichtlich ist aus dem, was er p. 151 schreibt: «Der Wille geht, sobald ihm ein Objekt sub ratione boni vorgestellt wird, in Tätigkeit über, nicht durch einen von außen ihm gegebenen Impuls oder eine praemotio, sondern nur von innen heraus,

aus sich selbst durch den ihm von Gott verliehenen appetitus naturalis in beatitudinem».

«Aber, wendet St. ein, es ist dies doch die klare Lehre von Thomas; denn dessen durch viele Stellen (St führt sie p. 148f. an) erhärtbare Lehre ist: Wird ein Stein durch ein Hindernis zurückgehalten vom Falle, dieses Hindernis aber beseitigt, so geht der Stein von der bloßen Möglichkeit des Falles zum wirklichen Falle über, ohne jeglichen Stoß von außen, durch die forma gravitatis allein; der Beweger ist in diesem Falle jener, der diese Form hervorgebracht hat oder der generans. Genau so ist es beim Willen usw. wie oben.» Zitate aus Thomas wie oben.

Darauf entgegne ich: Erstens: Für die Wahrheit der These, daß ein ens potentiale die Potenzialität nicht aus sich für sich aufheben kann, berufen wir Thomisten uns nicht auf Thomas, sondern auf die Evidenz der Wahrheit! Zweitens: Thomas hat an so unzähligen Stellen diese Wahrheit auf das Klarste ausgesprochen, daß man blind sein muß, um das nicht wahrzunehmen. Ich verweise nur kurz auf die beiden großen Werke von Dummermuth[1], in denen diese Stellen zu finden sind und zugleich erläutert und als im Einklang stehend mit Aristoteles und fast allen Philosophen und Theologen bis auf Molina nachgewiesen werden. Drittens: Wenn St., auf C. G. III c. 67 sich berufend, Thomas so erklärt, daß Gott die Applikation der virtus agendi zum agere durch die Geschöpfe vollziehe, „insofern er sie durch die Geschöpfe als seine Instrumente bewirke“ (a. a. O. p 149), so haben wir Instrumente, an denen Gott selber gar nichts tut, auf daß sie handeln, wir haben Instrumente, die sich selber zum Handeln bringen. Ist es glaublich, daß Thomas eine solche Ungeheuerlichkeit lehre? glaublich, daß Thomas das noch eine Applikation von Instrumenten nenne? Oder will St.[2] etwa zu der Ausflucht greifen, Thomas habe an den Stellen, wo er von einer der „conservatio“ der Wesen nachfolgenden Applikation spricht, nur in einem uneigentlichen Sinne den Terminus Applikation gebraucht? Die ganze Applikation

[1] S. Thomas et doctrina praemotionis physicae. Paris, Louvain, 1886. — Defensio doctrinae S. Thomae Aquinatis de praemotione physica. Lovanii, 1895.

[2] Mit Suarez. Vgl. Dummermuth, S. Thomas et doctrina praemotionis physicae, 97f.

bestünde darin, daß Gott ein Instrument gemacht habe, absolut in nichts weiterem? Nein, Thomas schärft denn doch seine termini etwas präziser. Übrigens, wie gesagt, kommt Thomas erst in zweiter Reihe in Betracht!

Aber auch Kajetan soll nach St. genau so denken, wie dieser das Handeln des freien Willens erklärt; mithin könne doch gar nicht davon die Rede sein, daß ein evidenter innerer Widerspruch darin liege, daß eine von Gott mit der Kraft zum Handeln ausgestattete Potenz ohne weiteren Impuls von Gott diese Kraft auch betätige. Die Stelle Kajetans im Kommentar zu I—II q. 9 a. 4 lautet: „Est igitur auctoris sententia quod, sicut generans grave dat gravi naturalem appetitum motus et loci deorsum, et propterea cessante impedimento, grave ex appetitu accepto movetur deorsum et quiescit ibi; ita Genitor voluntatis dat ei naturalem inclinationem in bonum, ita quod, proposito per intellectum bono absque impedimento, voluntas tendit in illud actu elicito, qui est volitio. Et hic actus dicitur esse ab exteriori agente ea ratione, qua motus gravis a generante dicitur, quia ad hunc actum voluntas non concurrit ut propter finem agens, sed ut ad finem tendens ex directione superioris agentis ordinantis ipsam in hoc." Also scheint Thomas selbst bezüglich des allerersten Aktes, der, von dem Willen als Natur ausgehend, Fundament aller nachfolgenden Akte ist, nur die directio superioris agentis zu kennen und nichts von einer dabei einsetzenden göttlichen Kausalität zu wissen. Aber die Antwort ist unschwer zu geben. Kajetan will eben im Sinne des Aquinaten nur das rein Naturhafte des besagten Aktes hervorheben; er sucht ein Analogon für dasselbe und findet es in dem „grave" und seiner Anlage zum „motus deorsum" und dem „actu ferri in deorsum". Daß dem so ist, ergibt sich aus dem „tendens in finem ex directione superioris agentis" (von dem Verhältnis der Kausalität Gottes und der Kausalität des Geschöpfes spricht Kajetan nicht, weil Thomas nicht davon spricht). So erklärt Kajetan den Aquinaten. Übrigens bezieht sich diese kommentierende Stelle von Kajetan nicht auf das Corpus articuli, sondern auf das erste Videtur quod und die von Thomas auf den Einwurf hin gegebene Antwort. Der Einwurf lautete: „Videtur quod voluntas non moveatur ab aliquo exteriori. Motus enim voluntatis est voluntarius. Sed de ratione voluntarii

est quod sit a principio intrinseco, sicut et de ratione naturalis. Non ergo motus voluntatis est ab aliquo extrinseco." Und die Antwort lautet: „Ad primum ergo dicendum quod de ratione voluntarii est quod principium eius sit intra; sed non oportet quod hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio. Unde motus voluntarius etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra. Sicut et primum principium motus naturalis est ab extra, quod scilicet movet naturam." Ganz getreu Thomas folgend, gibt nun Kajetan das als festzuhalten an: 1. Das principium intrinsecum beim Menschen setzt einen Verleiher desselben voraus, genau so, wie der appetitus naturalis des grave den generans grave voraussetzt. 2. Deshalb ist auch der erste aus dem primum principium, der voluntas rationalis, hervorgehende Akt auf den Verleiher des „primum principium" so zurückzuführen, wie das erste, was aus dem appetitus naturalis des grave hervorgeht. 3. Dieser erste Akt „non est voluntarius, sed naturalis, quia dator naturae applicat ipsam mediante inclinatione data ad volendum". Daraus ergibt sich aufs klarste, daß Thomas und auch Kajetan nicht die Frage berühren, worin nun genau das „applicare ipsam voluntatem data voluntate ad volendum" bestehe[1]. Auch im Corpus articuli behandelt Thomas nicht dieses Problem, sondern will ergründen, wie ein späterer Akt, das „primum velle sanari", zustande komme; dieses ist aber sicher kein unfreier, naturhafter Akt. Es hat also St., der meint, Thomas rede im Corpus articuli von einem unfreien, naturhaften Akt, Thomas gründlich mißverstanden und ganz mit Unrecht sich auf Kajetan gestützt, der sich gar nicht zum Corpus articuli äußert, das, wie gesagt, von einem freien Akt handelt. Weil nun aber gerade Thomas bezüglich eines späteren Aktes, eben des „velle sanari", noch ausdrücklich das „prodire ex instinctu alicuius exterioris moventis" fordert, folgt evident, daß St. ganz im Unrecht ist (aus einem doppelten Grunde, nebenbei gesagt; ich berühre hier nur den nächstgelegenen), wenn er aus dem Kommentar Kajetans zum genannten Art. 4 den Schluß zieht, daß der Wille zu jenen Akten, die auf den ersten von Gott gewirkten folgen, nach Thomas keiner weiteren

[1] Es handelt sich also um den ersten Willensakt: data voluntate ipsam applicare.

neuen Bewegung von seiten Gottes bedürfe; denn aus dem im Art. 4 Gesagten ist ersichtlich, daß im Corpus articuli Thomas nicht das erörtert, was Kajetan in der zitierten Stelle vorbringt, wenngleich in dem Satze: „ad primum ergo dicendum quod de ratione voluntarii est quod principium eius sit intra“ der sachliche Grund für die längere Ausführung Kajetans liegt. Die eigentliche Erörterung von Thomas liegt in dem Corpus articuli, wie selbstverständlich, und in dem Ad primum lehrt er, sozusagen nebenbei, daß auch für den allerersten motus des Willens ein Anstoß von außen nötig ist: „Motus voluntarius etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra. Sicut et principium motus naturalis est ab extra, quod scilicet movet naturam“, nach dem im Corpus formulierten Prinzip: „omne quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente“. Nach St. allerdings ist movens genau dasselbe, wie dans naturam creando!

Aber, sagt St. trotzdem, «es folgt dies mit voller Klarheit aus den Worten des Aquinaten selbst. Auf den Einwand, daß der Wille hinreichend sei, sich zu bewegen und infolgedessen keiner Bewegung von einer äußeren Ursache benötige, erwidert er: „Voluntas quantum ad aliquid sufficienter se movet, et in suo ordine, scilicet sicut agens proximum; sed non potest seipsam movere quantum ad omnia, ut ostensum est (scl. in Corp. articuli). Unde indiget moveri ab alio, sicut a primo movente.“ Die Notwendigkeit, daß der Wille von Gott bewegt werde, schließt also Thomas daraus, daß er sich nicht zu allem, d. h. nicht zum ersten Akt, wodurch er den Zweck will, bewegen kann; folglich muß diese Notwendigkeit für die übrigen Akte nicht bestehen; auch würde Thomas, wenn die motio Dei zu allen Akten notwendig wäre, nicht sagen: „voluntas ad aliquid sufficienter se movet“, weil es in der Objektion heißt: „quod sufficienter movetur ab uno motore, non indiget moveri ab alio.“ Es hat also nach St. bei Thomas dies Geltung: 1. Zum ersten Akt muß der Wille von Gott bewegt werden. Folglich braucht er nicht zu den anderen Akten bewegt zu werden. 2. Zu etwas kann der Wille sich nicht hinreichend selbst bewegen (ad aliquid non sufficienter se movet). Folglich kann er bezüglich des anderen sich selbst bewegen (ad alia sufficienter se movet).»

Antwort. Ad 1. Es kommt hier alles auf die richtige Auffassung des agens proximum beim Willen an. Nach dem Corpus articuli kann darunter nur der die Mittel zur Ausführung des Beschlossenen erfassende Wille gemeint sein; denn es heißt da ausdrücklich: „Sicut dictum est, ipsa (voluntas) movet seipsam . . . ad volendum ea quae sunt ad finem". Folglich braucht nach Thomas nur bezüglich dieses eng begrenzten Umkreises der Wille von Gott nicht bewegt zu werden. Folglich ist die weitergehende Folgerung von St. durchaus unberechtigt. Damit erledigt sich auch schon die Antwort

ad 2. Dasjenige, zu dem der Wille sich nicht selbst bewegen kann, ist vorerst das Ziel, zu dem die Mittel hinführen; vgl. Corpus articuli. Aber auch bezüglich des ersten unfreien Aktes im Willen, mit dem der Wille entweder das Glücklichsein im allgemeinen anstrebt oder ein Gut bloß im allgemeinen sich wünscht, ist das Objekt des Aktes ein solches, zu dem der Wille nur von Gott hinbewegt zu werden vermag. Denn der Beweis von Thomas im Corpus articuli: „eo modo quo voluntas movetur ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri. Omne enim quod quandoque est agens in actu, et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente". Ganz klare Doktrin des Aquinaten in diesem Artikel.

Nun zum zweiten Beweis, den St. für seine Ansicht aus Thomas herausholen möchte. Er findet — unter Berufung auf De subst. sep. c. 10; Comp. theol. c. 69; De pot. q. 3 a. 1 und andere Stellen, die noch angezogen werden könnten — bei Thomas das Axiom: „esse est proprius effectus Dei" und sagt dann: «Der Sinn des Axioms ist kein anderer (nach Thomas) als der: Gott allein kann durch seine Schöpfermacht den Dingen das erste Sein verleihen: „nullum agens post primum rem totam in esse producit, quod est producere ens simpliciter per se et non per accidens, quod est creare". Das Sein ist aber das erste, was in jedem Dinge subsistiert, daher: „id quod primum subsistit in unoquoque ente, est effectus supremae virtutis". Sind aber die Dinge mit ihren eigentümlichen Kräften und Neigungen einmal von Gott ins Dasein gerufen, dann können sie zu dem effectus proprius Dei, zu dem durch die Schöpfung gesetzten Sein, durch eigene Tätigkeit etwas hinzugeben, und das, was sie hinzugeben, verhält sich zu dem, was sie bereits

vorfinden, wie der Akt zur Potenz. Das letztere ist aber ganz unmöglich im thomistischen System. Denn nach diesem ist der effectus proprius Dei nicht bloß das aktuelle Dasein der Dinge, sondern auch die vor jeder geschöpflichen Tätigkeit geforderte praemotio. Es ist aber, wie die Thomisten selbst sagen, ganz unmöglich, daß ein Geschöpf die praemotio effektiv determiniere oder spezifiziere, da umgekehrt Gott durch die praemotio physica die geschöpflichen Ursachen mit unfehlbarer Wirksamkeit zum Handeln determiniert. Demgemäß ist jene motio, von der Thomas so oft spricht, nicht die praemotio der Thomisten, sondern besteht vielmehr darin, daß Gott durch seine schöpferische und erhaltende Tätigkeit allen Dingen ihre natürlichen Kräfte und Neigungen verleiht und sie durch dieselben zum Handeln bewegt.»

Darauf entgegne ich: Thomas äußert sich an den angezogenen Stellen gar nicht über den effectus proprius, den wir unstreitig in der praemotio physica zu denken haben; daher kann man auch aus den betreffenden Stellen, an denen Thomas von jenem „effectus proprius primae causae" redet, der beim Schöpfungsakt vorliegt, nichts abnehmen über die Ansicht des Aquinaten über den Punkt, wie zu dem durch die praemotio physica hervorgebrachten effectus proprius primae causae die nachfolgende Tätigkeit der Geschöpfe sich verhalte, und deshalb werden jene Stellen ganz grundlos von St. zu einem Beweise herangezogen; sein Beweisverfahren ist extra rem. Will aber St. wissen, wie die Thomisten sich die Hinzufügung des geschöpflichen Seins zu der praemotio physica denken, so ist die Antwort leicht. Zu der praemotio physica, wie sie formell gefaßt wird, läßt sich überhaupt von seiten des Geschöpfes gar nichts hinzufügen, und es ist für uns die Vorstellung, das Geschöpf könne zu ihr etwas hinzufügen, was sich wie der Akt zur Potenz verhielte, ganz unvollziehbar; denn die Kreatur kann sich bei der praemotio physica, insofern sie ihre Potenzialität aufhebt, nur rein passiv verhalten; wohl aber kann das der reinen Potenzialität enthobene und mithin in Akt versetzte Geschöpf unter dem Andauern des göttlichen Impulses seinerseits nun ein neues Sein, eben das der Tätigkeit, hervorbringen, und dieses verhält sich dann allerdings wie der Akt zur Potenz, aber nur bezüglich jenes actus, in dem doch das Geschöpf kraft der empfangenen Prämo-

tion sich fraglos befindet und der also einen Zustand, eine Modifikation des Geschöpfes besagt; dieser actus ist also nicht die formell gefaßte praemotio, sondern etwas aus ihr Resultierendes, und deshalb hindert gar nichts, daß das nachfolgende, von dem Geschöpf in seiner Tätigkeit hervorgebrachte Sein sich wie der Akt zur Potenz verhalte.

Im Art. 6 (I—II q. 9) sieht St. auf das klarste, wie er meint, seine Ansicht von Thomas vertreten. Indem ich auch darauf eingehe, obgleich in etwa eine Wiederholung von früher Gesagtem vorliegt, tue ich es, um diesen Artikel in das hellste Licht zu stellen und zu zeigen, wie ein von Thomas gebrauchter Vergleich, der nach St. gegen uns zeugen soll, evident für uns spricht. St. schreibt: «Dort heißt es: „R. d. quod motus voluntatis est ab intrinseco, sicut et motus naturalis. Quamvis autem rem naturalem possit aliquid movere quod non est causa naturae rei motae, tamen motum naturalem causare non potest nisi quod est aliqualiter causa naturae. Movetur enim lapis sursum ab homine, qui naturam lapidis non causat, sed hic motus non est lapidi naturalis: naturalis autem motus eius non causatur nisi ab eo quod causat naturam. Unde dicitur in 8 Phys. quod generans movet secundum locum gravia et levia. Sic ergo hominem, voluntatem habentem, contingit moveri ab aliquo qui non est causa eius; sed quod motus voluntarius eius sit ab aliquo principio extrinseco, quod non est causa voluntatis, est impossibile. Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus.“ — Hätte Sch.[1] diese Worte genauer erwogen und vor allem den Vergleich zwischen der Ursache des motus naturalis und voluntarius beachtet, dann hätte er wohl nimmer behauptet, der hl. Thomas rede hier, wie auch im resp. ad 3 von einer Bewegung des Willens, die durch eine praemotio physica geschieht. Einen motus naturalis des Steines kann man nicht dadurch verursachen, daß man ihm von außen nur einen mechanischen Anstoß gibt; denn da dieser Anstoß nicht zur Natur des Steines gehört, so ist auch die daraus erfolgende Bewegung keine naturhafte, sondern nur eine gewaltsam angetane Bewegung. Die naturhafte Bewegung muß aus einem inneren, in der Natur des Steins selbst begründeten Prinzip, aus der sogenannten forma gravitatis spontan

[1] P. Reginald Schultes O. P.

erfolgen; und darum gibt nur jene Ursache dem Steine einen motus naturalis, die ihm durch die generatio mit der substanziellen Form auch die akzidentelle Form der Schwere gibt. Ebenso ist es beim Willen; auch der motus voluntarius muß ab intrinseco sein, d. h. aus einem in der Natur des Willens liegenden Prinzip hervorgehen; jede Bewegung von außen, die durch einen nicht zur Natur des Willens gehörenden impulsus physicus oder durch eine praemotio physica geschieht, ist schlechthin unmöglich, weil der Natur des motus voluntarius widersprechend. Nur insofern kann der Wille von einem äußeren Prinzip zur Tätigkeit bewegt werden, als dieses äußere Prinzip dem Willen zugleich mit seiner Natur auch das innere bewegende Prinzip verleiht. Jene Ursache aber, die den Willen ins Dasein setzt, ist nur Gott. Daraus folgt, daß jene Tätigkeit, durch welche Gott den Willen bewegt, die schöpferische Tätigkeit ist, gleichwie auch jene Ursache, die den Stein zu einem motus naturalis bewegt, die erzeugende Tätigkeit ist. Der proprius effectus Dei ist also auch hier das esse, die Existenz des Willens mit allem, was zu seiner Natur gehört. Man sieht also auch aus dieser Stelle, wie die neueren Thomisten (die älteren Thomisten, wie Kajetan, haben noch das Richtige gesehen) durch die gänzliche Nichtbeachtung des motus naturalis bei Thomas zu einer falschen Interpretation gelangen. Zu beachten ist ferner noch der zweite Grund, den Thomas anführt, um zu beweisen, daß nur Gott die Ursache des Willens sein kann: „Secundo vero ex hoc patet quod voluntas habet ordinem ad universale bonum. Unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum; particularis autem causa non dat inclinationem universalem. Unde nec materia prima, quae est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente." Hier zeigt Thomas, daß, wie beim Steine das innere Prinzip, wodurch er vom generans nach unten bewegt wird, die forma gravitatis ist, so beim Willen das innere Prinzip, wodurch ihn Gott durch seine schöpferische und erhaltende Tätigkeit bewegt, die inclinatio universalis in bonum universale ist. Daß aber unter dieser inclinatio universalis nur die natürliche Neigung zum Guten oder zur Glückseligkeit im allgemeinen zu verstehen ist, ergibt sich aus dem Vergleich

mit der materia prima. Diese hat nämlich nicht eine natürliche Neigung nur zu dieser oder jener Form, sondern „est in potentia ad omnes formas“. Darum kann sie auch nicht von einem particulare agens, das nur eine bestimmte Form hat, hervorgebracht werden. Ebenso hat der Wille von Natur aus nicht eine Neigung zu diesem oder jenem partikulären Gut, sondern zum Guten schlechthin, weshalb er alles, was nur immer eine ratio boni in sich enthält, anstreben kann. Eine solche Neigung aber, die nicht auf dieses oder jenes bestimmte Gut beschränkt ist, sondern sich auf alles erstrecken kann, was nur immer irgendwie gut ist, vermag nur jener zu geben, der selbst kein partikuläres, beschränktes Gut, sondern das bonum universale ist, das alles, was gut ist, in sich enthält. Nun ist es aber evident, daß die Neigung zum Guten schlechthin, die dem Willen von Natur aus zukommt, nur der appetitus naturalis boni perfecti sive beatitudinis sein kann, der das Fundament und die Wurzel aller Willensstrebungen ist, wie Thomas fast unzählige Male betont. Folglich bewegt Gott den Willen als äußeres Prinzip dadurch, daß er ihm den naturhaften Trieb nach Glückseligkeit oder zum Guten im allgemeinen gegeben hat.»

Bevor ich nun die Antwort auf das Ganze als solches gebe, möchte ich auf die letzten Sätze von St. hinweisen; sie enthalten das πρῶτον ψεῦδος seines ganzen Systems. Er spricht von der dem Willen von Natur zukommenden N e i g u n g zum Guten schlechthin, dem Fundament und der Wurzel aller Willensstrebungen, und schließt dann: „F o l g l i c h bewegt Gott den Willen als äußeres Prinzip dadurch, daß er ihm den naturhaften T r i e b nach Glückseligkeit oder zum Guten im allgemeinen eingepflanzt.“ Folglich ist nach St. A n l a g e genau so viel wie das Vermögen des Wesens, das eine Anlage hat, sich aus sich allein in den Akt überzuführen, i n s i c h die Potenzialität als A n l a g e z u m T ä t i g s e i n zu überwinden! Läßt sich etwas Absurderes denken? Und das soll Thomas als seine Lehre vertreten? Ich wiederhole: solange solche Prinzipien in den Geistern unserer Gegner herrschen, ist eine Verständigung ausgeschlossen. Wir Thomisten geben uns auch diesbezüglich keiner Hoffnung mehr hin. Wenn wir noch auf Angriffe reagieren, so geschieht es nur der Ehre der Sache wegen!

Ich antworte nun mit Rücksicht auf das Ganze. Thomas will den angezogenen Vergleich nicht darin setzen, daß,

wie der motus des Steines ad deorsum als naturalis daher rührt, daß er ein principium intrinsecum zu diesem Fallen hat, so auch beim Willen das gleiche gegeben sein müsse, sondern darin, daß, wie bei gegebenem principium intrinsecum beim Steine dieser doch einen impulsus von einem äußeren Agens erfahren muß (entweder in sich selber, oder in einem anderen, wenn das Hindernis des Fallens hinweggeräumt wird), so auch beim Willen, wenn er auch principium intrinsecum für seinen Akt ist, das Gleiche nötig ist[1]. Das ist aber nur ein Teil des von Thomas Gewollten.

Es bleibt zu erklären, wie es komme, daß trotzdem der motus beim Willen ein motus naturalis sei; das gibt Thomas auf das klarste zu verstehen, wenn er den Vergleich mit dem Steine weiter fortführt, der hier nach Thomas für „quaevis res naturalis" steht, wie aus dem Corpus articuli deutlich zu ersehen ist. Und bei der Fortführung dieses Vergleiches notiert Thomas eine große Differenz zwischen dem geschöpflichen Agens und Gott als Agens; das erstere kann nie, wenn es ein ein principium intrinsecum motus besitzendes Wesen von außen bewegt, einen motus naturalis verursachen, weil es eben nicht „aliqualiter causa naturae" ist; das macht Thomas an zwei Fällen ersichtlich. Der eine illustriert seine Aufstellung in drastischer Weise; er ist vom Steine hergenommen, der vom Menschen nach oben geschleudert wird: „Movetur lapis sursum ab homine, qui naturam lapidis non causat; sed hic motus non est lapidi naturalis"; der andere Fall bezieht sich auf den Stein, wie er, aus seinem ruhenden Zustande von außen her entfernt, nach unten fällt; auch dieser motus kann nach Thomas nur Gott zugeschrieben werden: „naturalis motus eius non causatur nisi ab eo quod causat naturam". Das geschöpfliche Agens kann also nach Thomas ein anderes nur so bewegen, daß ein motus violentus entsteht, oder so, daß, wenn das Wesen nach der Setzung des Impulses na-

[1] Vgl. Art. 4 dieser Quaestio in corp.: „Omne quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente." Nur ist zu beachten, daß nach dem hier von Thomas aufgestellten Prinzip, wenn der Mensch z. B. durch seinen Impuls direkt oder indirekt den Stein zum Fallen bringt, er nicht als causa naturalis des Fallens betrachtet werden kann; denn eine solche ist nur „quod est aliqualiter causa naturae." Diese ist nach Thomas in diesem Falle der Schöpfer: „generans movet secundum locum gravia et levia."

turgemäß handelt, dieser äußere Impuls, wenngleich durchaus nötig, um die Potenzialität zu beheben, doch nie ein naturale movere ist, sondern nur ein movere, für das ein bestimmter Terminus fehlt. Was aber ein geschöpfliches Agens bei einem geschöpflichen Wesen nicht vermag, das vermag Gott. Das steht für Thomas fest, daß es auch für den motus voluntarius, auf den sich alles zuspitzt, ein principium extrinsecum absolut nötig ist (er bewies es im Art. 4); das gegeben, zieht er die Folgerung: „quod motus voluntarius eius (hominis) sit ab aliquo principio extrinseco quod non est causa voluntatis, est impossibile". Schon allein aus diesem Satze müßte sich für jeden unbefangen Urteilenden ergeben, daß Thomas unmöglich meinen kann, daß Gott deshalb als motor voluntatis mit Recht bezeichnet werden könne, weil er das principium intrinsecum des motus voluntatis gegeben habe; denn offenbar setzt der motus voluntarius das innere Prinzip schon voraus, und trotzdem untersucht Thomas noch, worin das zum Handeln der voluntas nötige principium extrinsecum zu setzen sei. Und dann ist es doch auch evident, daß derjenige, der das principium intrinsecum des motus gegeben hat, nur im uneigentlichen Sinne als causa motus bezeichnet werden kann; wer will aber bestreiten, daß Thomas der causa des motus voluntarius im strengen Sinne nachforscht?

Weshalb kann aber Gott den motus voluntatis im eigentlichen Sinne bewirken? Thomas gibt dafür einen doppelten Grund an (patet dupliciter): *a)* Gott hat den Willen erschaffen; *b)* hat ihm den ordo ad bonum universale gegeben. „Secundo vero ex hoc, quod voluntas habet ordinem ad universale bonum; unde nihil aliud potest esse voluntatis causa nisi ipse Deus, qui est universale bonum[1]." Und derselbe Grund, der klar macht, daß Gott den motus voluntatis im eigentlichen Sinne bewirken kann, offenbart

[1] Es ist doch evident, daß, wenn der ordo ad bonum universale von Einfluß für den Willen sein soll, er diesen Einfluß nur haben kann, insofern er auf Gott als das wesenhafte bonum universale zurückgeführt wird; man kann deshalb mit gutem Grund mit P. Schultes den ordo ad bonum universale auf Gott beziehen. St. bemüht sich, in einem längeren Exkurs nachzuweisen, daß unter dem ordo ad bonum universale dem nächsten Sinne nach nur der ordo ad bonum in communi oder ad beatitudinem verstanden werden könne. Da dieser Punkt nicht von Bedeutung ist, habe ich die Ausführungen nicht zitiert und übergehe ihn in meiner Antwort.

auch, warum Gott den freien Willensakt verursachen kann; er ist der Schöpfer des freien Willens und ist das bonum universale für ihn und deshalb ist sein Einfluß auf ihn nicht beschränkend, sondern ihn lösend und ihn vervollkommnend.

Aus dem zur Erklärung des Artikels Gesagten und aus der Untersuchung nach dem wahren, von Thomas gewollten Sinn ergibt sich nun auch, daß Kajetan, den St. für sich in Anspruch nimmt, dies Schicksal nicht verdienen wird. Wenn feststeht — und Dummermuth und andere haben es mit Evidenz nachgewiesen — daß Kajetan die praemotio physica vertritt, so ist es einfach unmöglich, daß er bei der Erklärung dieses Artikels sie verleugnet habe. Er müßte doch davon wissen, wenn er im Kommentar zu I—II q. 111 a. 2 auf die Bewegung des Willens durch Gott zu sprechen kommt; er schreibt da: „In quaestione nona, art. 4... habuimus quod respectu primi actus voluntas se habet ut mota tantum, et Deus ut movens. Et nomine primi actus non intelligitur solus ille quem voluntas in principio operationum suarum omnium habet: sed quicumque primus absque consilio et praevio motivo ad bonum. Et propterea Auctor (s. Thomas) dixit: Et praesertim cum voluntas incipit bonum velle quae prius malum volebat. Similiter igitur se habet voluntas mota ad huiusmodi velle sicut grave ad motum deorsum. Et propterea sicut grave non movet seipsum ad descensum, sed est motum a generante, ita voluntas mota a Deo ad huiusmodi novum velle, non movet seipsam ad hoc, sed est tantum mota a Deo. Est tamen tale velle ipsius elicitive, sicut descendere est motus gravis. Et est liberum, quia potest dissentire a tali velle: Deus enim movet suaviter liberum arbitrium secundum conditionem eius.“ Kommentar überflüssig!

In einer Besprechung einer von Michelitsch in Graz an St. geübten Kritik, ist folgendes gegen die thomistische Doktrin geltend gemacht:

1. «Die Applikation, wodurch die geschöpfliche Kraft von der potenziellen zur aktuellen Tätigkeit übergeführt wird, braucht nicht notwendig in der Mitteilung eines physischen Impulses zu geschehen. So sagt Thomas C. G. III c. 67: „Quidquid applicat virtutem activam ad agendum, dicitur causa illius. Artifex enim applicans virtutem rei naturalis ad aliquam actionem, dicitur causa

illius actionis, sicut coquus decoctionis, quae est per ignem. Sed omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo." Daraus ist ersichtlich, wie Thomas das Wort „applicare" aufgefaßt wissen will. Der Koch appliziert die Kraft des Feuers zum Kochen der Speisen; dies geschieht entweder dadurch, daß er die Speisen ans Feuer stellt oder das Feuer an die Speisen heranbringt: in keinem Falle aber gibt er der Brennkraft des Feuers einen Impuls. Es ist demnach unter der Applikation, von welcher die „klassischen Stellen" sprechen, nicht notwendig ein physischer Impuls zu verstehen.»

Antwort: Aus der zitierten Thomasstelle ist nicht ersichtlich, wie Thomas das Wort „applicare" aufgefaßt wissen will. Sagt er nicht: „quidquid applicat?" Es gibt also ein vielfältiges „applicans" gerade unter der Rücksicht des applicare. Damit stimmt auch der Satz: „sed omnis applicatio est principaliter a Deo". So bleibt es dann doch noch nötig, die „klassischen Stellen" sich genau anzusehen, um sich zu vergewissern, ob Thomas für die Überführung der Potenz in den Akt, wie er sie Gott beilegt, auch einen physischen Impuls Gottes für nötig erachte.

2. «Auch ist es nicht notwendig, daß für jede neue Tätigkeit eine neue Applikation erfolge. So ist, wenn jemand eine ganze Stadt anzünden will, nicht notwendig, daß er das Feuer an jeden einzelnen Gegenstand legt; es kann unter Umständen schon genügen, wenn er nur ein Haus anzündet».

Antwort: Sehr richtig! Aber es hat auch noch niemand von den Thomisten die praemotio physica unter der hier bekämpften Form aufgefaßt. Sie wissen alle mit ihrem Meister, welch scharfer und genauer Unterscheidung es da bedarf!

3. «Thomas lehrt das gerade Gegenteil (von dem, daß Gott das Freizukünftige aus seiner Kausalität, welche den göttlichen Willen einschließt, erkenne): „non enim potest esse, quod Deus sciat hunc esse cursurum, et iste deficiat a cursu; et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem eius." Eben deswegen, weil die Kausalität Gottes kein hinreichendes Mittel für ihn ist, die zukünftigen freien Handlungen mit Gewißheit zu erkennen, sieht Thomas sich gezwungen, das sichere Vorherwissen Gottes durch die Annahme zu erklären, daß diese Hand-

lungen ihm von Ewigkeit her gegenwärtig sind nach dem Sein, das sie einst in der Zeit besitzen werden.»

Antwort: *a)* Ich verweise St. auf die ausführliche Besprechung dieser Schwierigkeit in dem Werke von Dummermuth: Defensio doctrinae s. Thomae de praemotione physica, 284–291. Ich führe folgendes daraus an (p. 290): „St. Thomas illam rationem (Deus cognoscit omnia in seipso ut in causa; est autem Deus causa omnium per voluntatem) .... quando vult reddere rationem, cur Deus cognoscat certo ea quae nobis futura sunt, scientia visionis. Haec enim scientia terminatur ad res praesentes. Unde s. Thomas quando agit de certitudine scientiae visionis seu scientiae ut scientia est, semper recurrit ad praesentiam rerum in aeternitate." Aber ich muß offen gestehen, daß die Antwort Dummermuths mich nicht vollständig befriedigt; sie würde gar keine Schwierigkeiten bieten, wenn es sich nur um die Scientia visionis, um die „res certe aliquando futurae" handeln würde; ja, dann ist die Antwort ganz adäquat; aber nun handelt es sich um dies Problem: „woher weiß Gott voraus, alium non esse cursurum?" Darauf kann man nicht mehr Dummermuths Antwort geben; denn wir haben da ja keine Scientia visionis; und es ist bemerkenswert, daß hier an dieser Stelle Thomas nicht die aeternitas Dei geltend macht, sondern in einer beide Glieder, das „currere futurum" und das „futurum non currere" umfassenden Antwort sagt: „hoc est propter certitudinem scientiae[1]." Ich meine, daß man die Schwierigkeit vielleicht so sehr einfach lösen kann. Thomas unterscheidet zwei Personen unter verschiedener Modalität: unus cursurus est, alius non. Vom ersteren weiß Gott das, was ein Ens ist; es ist selbstverständlich, daß er wegen der Vollkommenheit seines Wissens dies erkennt; aber kann er auch bezüglich des anderen Falles, in dem ein non-ens, eine Möglichkeit, vorliegt, eine Erkenntnis haben, die nicht bloß die Möglichkeit des non currere futurum affirmiert, sondern darüber hinausgeht? Die Antwort hat zu lauten: unzweifel-

[1] Ich weiß wohl, daß Thomas in der Fortsetzung des Responsum die aeternitas Dei zur Erklärung heranzieht, aber bezüglich jener Dinge, auf die die Scientia visionis sich erstreckt; aber vor dieser mit „oportet enim" beginnenden Fortsetzung gibt Thomas die angegebene Erklärung: „et hoc est propter certitudinem scientiae." Das also will präzis seine Erklärung haben.

haft! Und warum? Weil es gegen die Vollkommenheit der göttlichen Erkenntnis verstoßen würde, wenn sie auch ein konjekturales Wissen umschließen sollte. Es ist also „propter certitudinem scientiae Dei", daß Gott mit einem „scire" das „futurum currere" und das „futurum non currere" umfaßt. Damit ist aber natürlich die letzte Lösung nicht gegeben, und so sieht man auch hier wieder, wie an zahllosen anderen Stellen, daß Thomas manche Wahrheiten, Prinzipien, zu einer Lösung und letzten Aufklärung auffordernde Affirmationen, nicht überall da erschöpfend behandelt, wo sie uns bei ihm begegnen, wie das ja auch bei einem streng systematischen Vorgehen gar nicht anders sein kann. Molinistisch aber läßt sich die auch bezüglich des „deficere a cursu" gegebene certitudo divinae scientiae unmöglich erklären.

4. Endlich die letzte von St. erhobene Schwierigkeit. «Wenn Thomas bei der Erklärung des unfehlbaren göttlichen Vorherwissens der zukünftigen freien Handlungen sich auf deren ewige Gegenwart vor Gott beruft, so tut er das nicht zur Veranschaulichung dieser Wahrheit, sondern er will damit beweisen, daß die absolute Gewißheit des göttlichen Vorherwissens die Freiheit der menschlichen Handlungen nicht beeinträchtige. „(Deus) omnino aeternaliter videt unumquodque eorum quae sunt in quocumque tempore, sicut oculus humanus videt Socratem sedere in seipso, non in causa sua. Ex hoc autem quod homo videt Socratem sedere, non tollitur eius contingentia, quae respicit ordinem causae ad effectum; tamen verissime et infallibiliter videt oculus hominis Socratem sedere dum sedet, quia unumquodque, prout est in seipso, iam determinatum est. Sic igitur relinquitur, quod Deus certissime et infallibiliter cognoscat omnia quae fiunt in tempore; et tamen ea, quae in tempore eveniunt, non sunt vel fiunt ex necessitate, sed contingenter." 1 Perih. lect. 14. (Dann zitiert St. noch manche Stellen aus Thomas.) Diese Beweisführung hätte keinen Sinn und wäre ganz falsch, wenn Gott die zukünftigen freien Handlungen nicht bloß aus ihrer ewigen Präsenz, sondern auch aus seiner Kausalität oder seinen prädeterminierenden Willensdekreten erkennen würde. Gesetzt den Fall, ich könnte durch mein Willensdekret den Sokrates mit unfehlbarer Sicherheit zum Laufen bestimmen, so wie Gott nach den Thomisten den Willen des Menschen unfehlbar prädeterminiert, und ich wüßte daher schon aus

meinem Willensdekret den zukünftigen Lauf des Sokrates sicher voraus, mit welchem Rechte könnte ich dann die Kontingenz dieses Laufes daraus ableiten, daß mein Auge ihn nur laufen sieht, während er bereits läuft, und nicht in einem denselben vorausbestimmenden Grunde? Das Wissen einer Handlung aus einem dieselbe bestimmenden Grunde und das Wissen derselben aus dem Schauen ihrer Gegenwart sind zwei ganz verschiedene Arten von Wissen; die erste ist mit der Kontingenz derselben unvereinbar, die andere nicht. Wenn daher Thomas die Kontingenz der menschlichen Handlungen immer daraus ableitete, daß Gott sie nach ihrem gegenwärtigen Sein sieht, und zugleich Gott ein absolut sicheres Vorherwissen aus einem dieselben bestimmenden Grunde, d. i. aus seinen prädeterminierenden Willensdekreten zuschriebe, würde er einen derartigen Fehlschluß machen, wie man ihn nicht einmal einem mittelmäßigen Geiste zutrauen darf.»

Antwort: *a*) „Contingentia respicit ordinem causae ad effectum" (Th. a. a. O.). Folglich könnte ich auch nicht, wäre es mir möglich, durch ein prädeterminierendes Dekret den Lauf des Sokrates unfehlbar zu bestimmen, daraus die Kontingenz dieses Laufes ableiten, daß „mein Auge den Sokrates nur laufen sieht, während er bereits läuft, und nicht in einem denselben vorausbestimmenden Grunde" (St.). Das steht unzweifelhaft fest, aber ebenso auch dies, daß, wäre mein Auge ein Auge wie es das Auge Gottes ist, d. h. würde vor ihm alle Differenz der Zeiten aufgehoben sein, dieses mein Auge verissime et infallibiliter videret Socratem currentem, „quia unumquodque prout est in seipso, iam determinatum est" (Th.). Damit hat Thomas ganz formell die Art der Erkenntnis angegeben, in der Gott den zukünftigen Lauf des Sokrates sieht: „Sic igitur relinquitur, quod Deus certissime et infallibiliter cognoscat omnia quae fiunt in tempore." Aber selbstverständlich haben wir ein göttliches Schauen vor uns, wie auch in dem eben weiter von mir ausgeführten Vergleich der Mensch ein solches haben würde; nun ist es aber doch evident, daß ein Schauen „non respicit ordinem causae ad effectum", und deshalb schließt auch Thomas mit dem Satze: „et tamen ea quae in tempore eveniunt, non sunt vel fiunt ex necessitate, sed contingenter". Aus dem Gesagten ergibt sich, welch falsche Unterstellungen St. dem Aquinaten beilegt.

b) Hat ein Ding eine doppelte Beziehung zur göttlichen Natur, so folgt daraus mit Evidenz, daß entweder das göttliche Erkennen oder das göttliche Wollen sich in einer doppelten Art auf dieses Ding beziehen muß. So verhält es sich mit der Existenz der futura contingentia.

Ich komme zum Schlusse. Die neuerdings von molinistischer Seite angefangene Kontroverse ist sehr zu bedauern. Ein Verständnis, ja auch nur eine Annäherung zu einem solchen ist nicht zu erwarten, da die allerersten Prinzipien auf diesem Gebiete von molinistischer Seite nicht angenommen sind, wie die Arbeiten Stuflers evident dartun. Und wozu auch neue Bücher und Abhandlungen von unserer Seite, wenn man konstatieren muß, daß die alten großen Werke eines Dummermuth, eines del Prado, Feldner, nicht im geringsten Berücksichtigung bei unseren Gegnern gefunden haben, wohl kaum ernst studiert worden sind! Sonst könnte man nicht die Aufstellungen eines Stufler in neuester Zeit begreifen, da sie ja alle schon in longum et latum in den genannten Werken zur Erörterung gekommen sind! In dieser Kontroverse kann man einen Abschluß nur erwarten, wenn die Kirche einmal definitiv in den Gnadenkontroversen Stellung nehmen würde! Bis dahin möge endlich einmal der literarische Streit ruhen.

Prag, Abtei Emmaus.

P. *Gregorius von Holtum* O. S. B.

DIE METAPHYSISCHEN UND KULTURPHILOSOPHISCHEN THEORIEN VON OSWALD SPENGLERS GESCHICHTSAUFFASSUNG.

In einer kritischen Schrift zur Enzyklika „Aeterni patris“ mit dem Titel: „Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit“ schreibt Rudolf Eucken: „Skeptizismus beim Erkennen, Materialismus der Naturansicht, Mechanismus im Staats- und Gesellschaftsleben, sie scheinen sich gegen den Vernunftgehalt des menschlichen Daseins zu verbünden. In anderer Richtung wirkt zu grenzenloser Verwirrung der Idealismus, der notwendig aufschießen muß, sobald der Mensch die äußeren Zusammen-

hänge verlassen, innere aber noch nicht zur Genüge gefunden hat. Das ergibt eine chaotische Lage[1]".

Der unselige Weltkrieg hat wenigstens das Gute gezeitigt, daß er die Krisis, die in den letzten Jahrzehnten das geistige Leben bedrückte, beschleunigt und dadurch den Heilungsprozeß erleichtert hat. Man hat es mit Gleichmut ertragen, als die objektive Wahrheit zugunsten subjektiver Meinungen entthront wurde, als man die Erkenntnismöglichkeit der Wahrheit und damit die Grundlage aller Wissenschaft angriff, als man die Frage nach dem Urgrund, nach Zweck und Ziel des Weltgeschehens als wissenschaftlich unberechtigt, ja unsinnig beiseite schob. Mit dem pessimistischen Sarkasmus eines weltüberhobenen Geistes verzweifelte man an jeder Metaphysik und hatte für jedes Erfassen der Transzendenz nur ein mitleidiges Lächeln. Menschliches Dasein ist zweckloses Dasein, das war das Grunddogma jener Lebensauffassung. Auf den Freudentaumel des vollen Lebensgenusses folgte die dunkle Leidensnacht, in der Kulturkatastrophe des Weltkrieges versanken so manche Idole einer blasierten Hyperkultur und mit elementarer Wucht drängte sich der in Verzweiflung ringenden Menschenseele die Frage auf: Wozu das alles?

Die Zweckfrage des Weltgeschehens umschließt die Doppelfrage nach dem „Woher" und „Wohin" der Menschheitsentwicklung. Konnte sich der Intellektuelle gegenüber den schwergeprüften Massen, die stürmisch Antwort auf die großen Lebensfragen heischten, in einseitiges Spezialistentum abschließen? Er hätte dadurch jede Verbindung mit dem Volke, mit dem Zeitalter und seinen Bedürfnissen verloren und seine Stellung gegenüber der steigenden Bedeutung der Massenbewegungen noch mehr geschwächt. Die Intellektuellen, vorab jene, die sich in besonderer Weise mit der Erkenntnis des Kulturgeschehens befassen, mußten Rede und Antwort stehen und es ist nicht uninteressant zu sehen, wie dies geschah.

Da berührt es vor allem sehr angenehm, daß man nicht lange jene breitgetretene Frage erwog, für die man noch vor wenig Jahren soviel Energie aufgewendet hat: Ist überhaupt eine Geschichtsphilosophie möglich und zulässig? Die Menschheit will Antwort auf die Lebensfragen,

[1] A. a. O., p. 44.

will Auskunft über den Sinn der Kulturentwicklung, und da hätte es tatsächlich wenig gefruchtet, lange zu erwägen, ob die Menschheit überhaupt eine solche Frage stellen und eine Antwort erwarten dürfe. In der ganzen gewaltigen geschichtsphilosophischen Literatur, mit der wir in unseren Tagen beglückt worden sind, entschuldigt sich kein Autor, daß er Geschichtsphilosophie betreibe, wenn er sich oft noch so unberufen den Philosophenmantel umhängt.

Ein anderes Verdienst der modernen Geschichtsphilosophie besteht darin, daß sie mit ihren kulturphilosophischen und sozialethischen Studien zur Aufstellung einer Prinzipienlehre drängt. Prinzipienlehre aber ist Metaphysik. Gerade weil jede Prinzipienlehre metaphysischen Charakter hat, wollte jenes antimetaphysische, empiristische Zeitalter die historische Prinzipienlehre, die Geschichtsphilosophie, verdrängen, wobei jedoch alle Versuche an den elementaren Voraussetzungen der Logik und Psychologie kläglich gescheitert sind.

Die neue Philosophie des Lebens konnte sich der Metaphysik nicht mehr verschließen. Nun aber ist zum vornherein klar, daß ein ganz empiristisches Zeitalter sich nicht sofort ein metaphysisches Gewand umlegen kann. Es fehlen auch den modernen Geschichtsphilosophen meistens die Voraussetzungen, um metaphysische Prinzipien bis zu den letzten Konsequenzen durchzudenken. Man erfüllte diese Prinzipienlehren mit dem Ideengehalt, oder sagen wir besser mit der Ideenlehre der empiristischen und skeptizistischen Modephilosophie, man krönte also einen metaphysischen Unterbau mit einem antimetaphysischen Überbau. Dieser innere Widerspruch erklärt die Unbeholfenheit, Zaghaftigkeit und Unsicherheit, mit welcher man sich zum Teil in der neuen Sphäre des Geisteslebens bewegt, er erklärt auch die allzu kühnen Versuche einer umfassenden Synthese, welche die inneren Widersprüche nicht überwinden kann und daher als Ergebnis ganz chimärenhafte Gebilde zeitigt. Aus diesen inneren Widersprüchen, sie fühlend und durch sie verzweifelnd und dem Weltschmerz sich hingebend, ist ein Werk hervorgewachsen, das als Erstlingswerk sich schon einen europäischen Ruf erworben, und seinen Verfasser zu einem der bekanntesten Forscher der deutschen Wissenschaft gemacht hat, wir meinen Oswald Spenglers „Untergang des Abendlandes[1].“

[1] Wir benützen zur Zitation die 7.—10. Auflage, München 1920.

Oswald Spengler ist geboren am 29. Mai 1880 in Blankenburg in der preußischen Provinz Sachsen; er besuchte das Gymnasium der Frankeschen Stiftung in Halle, studierte Mathematik und Naturwissenschaften in Halle, München und Berlin. Von seinen Lehrern sind besonders die bekannten Größen Husserl, Riehl, Vaihinger, Brentano, Hertwig und Lipps zu erwähnen. 1904 promovierte er bei Alois Riehl in Halle mit der Dissertation: „Der metaphysische Grundgedanke der heraklitischen Philosophie", die uns einen schätzenswerten Kommentar für seine spätere Darstellung der griechischen Philosophie und Kultur bietet. In Oswald Spengler hat Deutschland seinen Auguste Comte erhalten. Spengler ist Mathematiker wie Comte, beiden eignet ein wagemutiger Zug zur kühnen Synthese, beide stellen ein mathematisch ausgeklügeltes Kulturschema auf; beide sind abgeschlossene in sich gekehrte Grübler, denen mehr die Gabe der zusammenfassenden Gestaltung als der originalen Spekulation eignet; ideenreiche aber verworrene Köpfe, die in geeigneter philosophischer Schulung Denker von bleibender Bedeutung geworden wären. Beide stellen den Intellekt in das Zentrum der Kulturentwicklung und wiewohl sie in der Aufstellung ihres evolutionistischen Systems in erster Linie auf die Geschichte der Philosophie angewiesen sind, verfügen beide doch nur über ein mangelhaftes philosophiegeschichtliches Wissen. Dabei hat Spengler freilich vor Comte ein umfassenderes kulturgeschichtliches Wissen voraus, da er sich auf ein reiches Vermächtnis sozialethischer und kulturphilosophischer Studien stützen kann. Während ferner Comte die Welt mehr mit dem Auge des Träumers betrachtet, sieht sie Spengler nur durch die Brille des weltüberhobenen, alles belächelnden und an allem verzweifelnden Kritikers an.

Wir werden in dieser Arbeit in einem ersten Teil die Grundlinien der Geschichtsauffassung Spenglers darlegen, in einem zweiten Teil die philosophischen Probleme seiner Kulturlehre eingehender erörtern und dabei kurz zusammengefaßt seine Theorien über die Bedeutung der Zahlen, die Physiognomik und Systematik, die Schicksalsidee und das Kausalitätsprinzip, die Symbolik des Weltbildes und das Raumproblem, das Seelenbild und Lebensgefühl, das Wesen und die Bedeutung von Buddhis-

mus, Stoizismus und Sozialismus, von faustischer und apollinischer Naturerkenntnis behandeln. Ein dritter Teil wird sich mit der Kritik des Spenglerschen Systems befassen.

I. Die Grundlinien der Geschichtsauffassung Spenglers.

Mit seinem Buche über den Untergang des Abendlandes will Spengler eine doppelte Aufgabe lösen. Er will einmal eine Analyse des Unterganges der westeuropäischen Kultur vornehmen, dann aber zugleich ein System einer neuen Philosophie der vergleichenden Morphologie der Weltgeschichte geben.

Wie kam Spengler dazu, in einer Ausführung über den Untergang des Abendlandes ein System der Kultur und Geschichtsphilosophie aufzustellen? Er gibt uns die Antwort auf die Frage in der Einleitung seines Werkes: „Der Untergang des Abendlandes, zunächst ein örtlich und zeitlich begrenztes Phänomen wie das ihm entsprechende des Unterganges der Antike, ist, wie man sieht, ein philosophisches Thema, das, in seiner ganzen Schwere begriffen, alle großen Fragen des Seins in sich schließt. Will man erfahren, in welcher Gestalt das Erlöschen der abendländischen Kultur vor sich geht, so muß man zuvor erkannt haben, was Kultur ist, in welchem Verhältnis sie zur sichtbaren Geschichte, zum Leben, zur Seele, zur Natur, zum Geiste steht, unter welchen Formen sie in Erscheinung tritt und inwiefern diese Formen Symbole und als solche zu deuten sind.“

Spenglers Lehre läßt sich deswegen nicht leicht systematisch darstellen, weil er im allgemeinen der Systematik aus dem Wege geht, die historischen Geschehnisse mehr intuitiv aufgefaßt wissen will und daher die historischen Zusammenhänge mehr gefühlsmäßig aufzeigt. Gleich in der Einleitung seines Werkes über den Untergang des Abendlandes verkündet Spengler der erstaunten Welt, daß er zum erstenmal den Versuch gemacht habe, Geschichte vorauszubestimmen. Schon hier gewahren wir eine gewisse autodidaktische Manier bei Spengler, die wir in gleicher Weise auch bei Lamprecht aufweisen können und die darin besteht, daß man für die Bewertung der eigenen persönlichen Leistung gar keinen historischen Maßstab anlegen kann. Während diese Geschichtstheoretiker alles in Ent-

wicklungsschemata hineinzukonstruieren verstehen, wollen sie für ihre eigene Person gar keine historische Abhängigkeit anerkennen. Spengler ist nicht der erste, der durch ein historisches Horoskop das Kulturgeschehen vorausbestimmen will; gegen eine solche Anmaßung würde der ganze Chorus der naturalistischen Geschichtstheoretiker protestieren. Spengler gehört tatsächlich in erster Linie in die Entwicklungsreihe der Philosophen von der naturalistisch-mechanistischen Auffassung der Geschichte, die mit Condorcet-Comte anhebt, sich in Marx, Buckle, Taine, Fouillé, Lacombe, Lamprecht, Breysig, Gumplowicz und Müller-Lejer weiter entfaltet und mit Spengler selbst, wie sichere Anzeichen beweisen, ihren Abschluß finden dürfte.

Die Vorausbestimmung der Geschichte wird Spengler ermöglicht durch die von ihm begründete „Morphologie der Geschichte". Diese Morphologie der Geschichte will die Wissenschaft mit einem neuen Geschichtsbegriff, einer völlig veränderten Geschichtsauffassung und Geschichtsmethodik beglücken. Nach der bisherigen Auffassung wurde die Geschichte in abstracto ziemlich allgemein als das kontinuierliche Geschehen der gesellschaftlich tätigen Menschheit, in concreto als das kontinuierliche Geschehen der gesellschaftlich tätigen Menschheit von den ersten geschichtlichen Daten bis zur Gegenwart bestimmt. Der geschichtliche Prozeß wurde bisher in ununterbrochener Kontinuität gedacht, als ein Werden, das sich an einem einheitlichen Subjekt abspielt. Als Kern des Subjektes im geschichtlichen Werden wurde die europäische Menschheit in die geschichtliche Darstellung hineingestellt, und alles außereuropäische Geschehen wurde nur insofern beachtet, als es vom europäischen Gesichtspunkte aus interessant erschien.

Mit diesem alten Geschichtsbegriff will Spengler brechen. Er will die Menschheit nach ihrem ganzen Umfang, in strengster Betonung der allgemeinen kulturbiologischen Gesichtspunkte, als Subjekt der Geschichte aufgefaßt wissen. Ja, Spengler dehnt schließlich den Begriff der Geschichte auf alles aus, was einen Lebenslauf hat. Er will die geschichtliche Entwicklung in steter Analogisierung mit der Entfaltung und dem Verfall in der Natur, in der Pflanzen- und Tierwelt aufzeigen. Nach der Auf-

fassung Spenglers kann daher die Geschichte nicht aus einem einzigen, sozusagen endlosen Lebenslauf bestehen, wie sie fälschlicherweise die bisherige Geschichtswissenschaft betrachtet habe, sondern sie ist die Aufeinanderfolge von mehreren Lebensläufen, die vollständig voneinander abgeschlossen sind, die in keiner Weise ein Kontinuum darstellen können, da sie nach ihrem innersten Wesen einander gänzlich fremd gegenüberstehen. Solche selbständige Geschehenskreise der geschichtlichen Entwicklung entstehen überall da, wo völkische Eigenart oder, besser gesagt, die lebenspendende Kraft der Landschaft selbständige Urformen des gesellschaftlichen Lebens produziert. Diese Urphänomene des geschichtlichen Lebens sind in Spenglers morphologischer Geschichtsbetrachtung die Kulturen. Die Kulturen entfalten sich nach Spengler unbewußt und zwecklos aus dem „Schoß einer mütterlichen Landschaft“, die ihre notwendigste, ja schließlich ihre einzige Lebensbedingung ausmacht und ihre ganze Entfaltung bestimmt. Sämtliche Symbole einer jeden Kultur sind spezifisch verschieden von jenen einer anderen Kultur; jeder Kulturkreis hat seine eigenartige, unnachahmliche Ausdrucksweise in Kunst, Wissenschaft, Religion, Politik, sozialem und wirtschaftlichem Leben. Die morphologische Betrachtung der Weltgeschichte kennt verschiedene, wesentlich veränderte Plastiken, Malereien, Mathematiken und Physiken, „jede von begrenzter Lebensdauer, jede in sich selbst geschlossen, wie jede Pflanzenart ihre eigenen Blüten und Früchte, ihren eigenen Typus von Wachstum und Niedergang hat. Diese Kulturen, Lebewesen höchsten Ranges, wachsen in einer erhabenen Zwecklosigkeit auf, wie die Blumen auf dem Felde“ (p. 29).

Wir möchten schon jetzt darauf hinweisen, daß Spengler bei dieser morphologischen Betrachtung des Weltgeschehens von einem Postulat ausgeht. Deswegen aber kann ihm an und für sich noch kein Vorwurf gemacht werden, sofern ihm die organische Auffassung der Weltgeschichte als heuristisches Prinzip der Forschung dient. Er konnte diese morphologische Betrachtung der psychologischen oder soziologischen Betrachtung vorziehen, um neue Gesichtspunkte zu gewinnen. Aber er betonte in einseitiger Weise die Alleinberechtigung seiner neuen Forschungsmethode. Und auch in dieser organischen Auffassung wählt Spengler wiederum, wie Haering in seinem gründlichen Werke: „Die Struktur

der Weltgeschichte" treffend hervorhebt, nur eine einzige besondere Form der organischen Analogie aus, die Analogie vom Wachsen und Vergehen, vom Blühen, Reifen und Verfallen bestimmter organischer Einheiten. Spenglers ganze Betrachtungsweise fußt übrigens auf der Voraussetzung, daß für die Geschichte nur psychische Kräfte und Werte in Betracht kommen können. „Die Geschichte ist für ihn von Anfang an Kulturgeschichte, die Kulturen aber sind für ihn rein geistige Größen, die Geschichte also hat es ihrem Wesen nach also nur mit geistigen, psychischen Größen zu tun, hinter denen z. B. die materiellen Faktoren der Geschichte in eigentümlicher Weise auch schon in seiner Heraklitschrift (seiner Dissertation) zurücktreten. Es ist für ihn also von vornherein eine Art von Axiom, daß die Geschichte der Menschheit einem solchen Nebeneinander und Nacheinander pflanzenartiger (überindividueller) geistiger (psychischer) Gebilde gleichkomme[1]."

Vor allem muß uns Spenglers Organismuslehre lückenhaft und einseitig scheinen, weil er innere Zusammenhänge der einzelnen Kulturentwicklungen in jeder Form ablehnt, wo die Analogie mit den Organismen der Pflanzen- und Tierwelt ohne weiteres gegeben wäre. Für die Übertragungen, die Renaissancen, Rezeptionen im kulturellen Leben hätte er in der Fortpflanzung und Symbiose der Pflanzen, in der Veredelung durch das Okulieren greifbare Analogien gefunden. Die historische Analogie, die Spengler als „erster" wissenschaftlich ausgebildet haben will, wird eben auch von ihm in freiester Willkür gehandhabt; das ganze kulturelle Leben wird in eine enge schematische Zwangsjacke eingezwängt, wo doch der Lebenszusammenhang der Organismen der pflanzlichen und tierischen Welt ein viel umfangreicherer und tiefgreifenderer ist.

Nach Spengler ist also Geschichte „der übersehbare Lebenslauf vieler erdgebundener, zwecklos erwachsender Kulturen, die nichts als den Namen miteinander gemein haben, da jede von ihnen ihr eigenes Schicksal, ihr eigenes Leben und Sterben hat[2]" und daher besteht die Geschichtswissenschaft in der „Erfassung der Weltgeschichte als einer

---

[1] Haering, Die Struktur der Weltgeschichte, Tübingen 1921, p. 15.

[2] Scholz, Zum Untergang des Abendlandes. Eine Auseinandersetzung mit Oswald Spengler, Berlin 1921, p. 11.

Mehrheit voneinander relativ unabhängiger, organismenartiger, überindividueller, psychischer Arteinheiten[1]".

Spengler unterscheidet die „Welt als Geschichte" von der „Welt als Natur". Auf zweifache Weise könne der Mensch seine Umwelt besitzen und erleben und man müsse unterscheiden zwischen der organischen und mechanischen Weltauffassung, unterscheiden die Gestalt vom Gesetz, das Bild und Symbol von der Formel und dem System, das Einmalig-Wirkliche vom Beständig-Möglichen, das Ziel der planvoll ordnenden Einbildungskraft von dem der zweckmäßig zergliedernden Erfahrung, die chronologische von der mathematischen Zahl. Für diese neue Betrachtung des geschichtlichen Werdens habe das alte Schema der Weltgeschichte: Altertum, Mittelalter und Neuzeit keinen Wert mehr. Spengler anerkennt keine inneren Zusammenhänge der Kulturen und daher läßt er ein grundlegendes Prinzip der historischen Entwicklung, das Kontinuitätsprinzip, fallen.

Das Kontinuitätsprinzip wird durch das Kohärenzprinzip ersetzt. Nach Spengler ist alle Geschichte Kulturgeschichte. Kultur ist nach seiner Begriffsbestimmung formgewordenes Seelentum. Aufgabe der Geschichte muß es daher sein, alle Lebensäußerungen einer Kultur einheitlich darzustellen und auf ihre gemeinsame Seele zurückzuführen. Diese Aufgabe bewältigt die neue Geschichtswissenschaft durch das Kohärenzprinzip. Es ist nach Spengler absolut bedeutungslos, die Entwicklung der einzelnen Kultursymbole, der Künste, der Wissenschaften, der sozialen Gesellschaftsformen fortlaufend durch die Jahrhunderte aufzuzeigen, sie dürfen nur als Symbole ihrer Kultur betrachtet und nur für diese typisch gedeutet werden. Dieses Kohärenzprinzip setzt also wiederum ein anderes Prinzip voraus, das Prinzip der Relativität des gesamten historischen Geschehens und aller geschichtlichen Werte.

Philosophische Beherrschung des Lebens ist nach Spengler widersinnig; für die heutige abendländische Kultur bleibt als einzige Möglichkeit ihrer „metaphysisch erschöpften" Seele der Skeptizismus seiner vergleichenden historischen Morphologie. Alle menschliche Erkenntnis bezweckt in ihrer höchsten Stufe nur noch die Erfassung der Kulturformen. Es gibt daher in der Spenglerschen

[1] Haering, a. a. O., p. 15.

Philosophie keine Erkenntnis- und Wertprobleme mehr, sondern nur noch Formprobleme. Diese Formprobleme ergeben sich aus Kulturvergleichungen auf Grund des Prinzips der Homologie. Unter Homologie versteht Spengler die chronologische Bedeutungsgleichheit kultureller Erscheinungen verschiedener Kulturen. Freilich gibt Spengler zu, daß die historische Analogie schon früher angewandt worden sei; aber jene Analogisierungen seien nur ein Erzeugnis der Assoziation; die Homologie ergebe sich hingegen aus methodischer Reflexion. Erstere ist nur das Produkt eines vagen historischen Impressionismus, letztere jedoch die Frucht einer allgemeinen Kulturvergleichung. „So sind die Vergleiche Rankes, eines Meisters der kunstvollen Analogie, zwischen Kyaxares und Heinrich I., den Einfällen der Kimmerier und Magyaren morphologisch bedeutungslos, nicht viel weniger der oft wiederholte zwischen den hellenischen Stadtstaaten und den Renaissancerepubliken, von tiefer, aber zufälliger Richtigkeit dagegen der zwischen Alkibiades und Napoleon. Sie sind bei ihm wie anderen aus einem plutarchischen, d. h. volkstümlich romantischen Geschmack vollzogen worden, der lediglich die Ähnlichkeit der Szene auf der Weltbühne ins Auge faßt, nicht im strengen Sinne des Mathematikers, der die innere Verwandtschaft zweier Gruppen von Differentialgleichungen erkennt, an denen der Laie nichts als Differenzen sieht. Man bemerkt leicht, daß im Grunde die Laune, nicht eine Idee, nicht das Gefühl einer Notwendigkeit die Wahl der Bilder bestimmt. Von einer Technik des Vergleichens blieben wir weit entfernt“ (p. 5).

Bei der Aufstellung einer solchen kulturphilosophischen Vergleichstechnik wird nun Spengler gewahr, daß es bis jetzt noch gar keine spezifisch historische Art des Erkennens gebe. Die bisherige Methode der historischen Forschung sei der Physik entnommen. Die Geschichtsforschung aber habe es gar nicht mit dem gegenständlichen Zusammenhang von Ursache und Wirkung zu tun. Neben der Notwendigkeit von Ursache und Wirkung, die Spengler Logik des Raumes nennt, bestehe auch noch die organische Notwendigkeit des Schicksals, die er als Logik der Zeit auffaßt. „Die Mathematik und das Kausalitätsprinzip führen zu einer naturhaften, die Chronologie und die Schicksalsidee zu einer historischen Ordnung der Er-

scheirung. Beide Ordnungen umfassen die ganze Welt. Nur das Auge, in dem und durch das sich diese Welt verwirklicht, ist ein anderes“ (p. 10).

Hören wir Spenglers Begriffsbestimmung für Natur und für Geschichte! Er schreibt (p. 10): „Natur ist die Gestalt, unter welcher der Mensch hoher Kulturen den unmittelbaren Eindrücken seiner Sinne Einheit und Bedeutung gibt. Geschichte ist diejenige, aus welcher seine Einbildungskraft (sic!) das lebendige Dasein der Welt in bezug auf das eigene Leben zu begreifen und diesem damit eine vertiefte Wirklichkeit zu verleihen sucht.“ Die Urfrage aller menschlichen Existenz besteht nach Spengler darin, ob der Mensch dieser Gestalten fähig ist und welche von ihnen sein waches Bewußtsein beherrscht. So wie Erde und Sonne, die Natur, der Raum, das Weltall ein persönliches Erlebnis und in ihrem So-und-nicht-anders-sein abhängig vom menschlichen Bewußtsein sei, so wie das Leben in der „Verwirklichung des seelisch Möglichen“ bestehe, so gebe es auch keine eigentlich objektive Weltgeschichte, die Weltgeschichte sei unser Weltbild, nicht das der Menschheit.

Das Schema: Altertum — Mittelalter — Neuzeit ist nach der Auffassung Spenglers eine durch die Kirche übermittelte Schöpfung der Gnosis, des syrisch-jüdischen Weltgefühls während der römischen Kaiserzeit, das dualistisch das Weltgeschehen als Wende zweier Zeitalter zwischen Weltschöpfung und Weltuntergang aufgefaßt habe. Eine leichtfertigere Erklärung für die Entstehung der gebräuchlichen Geschichtseinteilung hätte Spengler kaum erfinden können. Ein nur oberflächliches Studium der Geschichte der historischen Methodik und der Geschichtsphilosophie würde ihn belehrt haben, daß in früheren Jahrhunderten ganz andere Einteilungen gebräuchlich waren, daß die Einteilung nach Altertum, Mittelalter und Neuzeit erst in neuester Zeit herrschend wurde, und zwar durch die antikirchliche Tendenz der protestantischen und rationalistischen Historiker, die diese Einteilung einführten, um dadurch das Mittelalter als die Zeit der minderen Latinität — zwischen Antike und Renaissance — als Zeit der gotischen Barbarei zu kennzeichnen. Wozu also in so weite Fernen schweifen?

Wenn Spengler die gesamte Menschheit als Subjekt seiner Geschichte betrachtet, so dürfen wir darunter nicht

etwa eine Gesamtheit im strengen Sinn, sondern nur eine irrationale Summierung verschiedener, voneinander völlig unabhängiger Kulturmenschheiten verstehen. Die Menschheit als solche „hat kein Ziel, keine Idee, keinen Plan, so wenig die Gattung der Schmetterlinge oder der Orchideen ein Ziel hat. Die Menschheit ist ein leeres Wort. Man lasse dieses Phantom aus dem Umkreis der historischen Formprobleme schwinden und man wird einen überraschenden Reichtum wirklicher Formen auftauchen sehen ... Ich sehe statt des monotonen Bildes einer linienförmigen Weltgeschichte, das man nur aufrecht erhält, wenn man vor der überwiegenden Zahl der Tatsachen das Auge schließt, das Phänomen einer Vielzahl mächtiger Kulturen ... Sie gehören wie Pflanzen und Tiere der lebendigen Natur Goethes, nicht der toten Natur Newtons an. Ich sehe in der Weltgeschichte das Bild einer ewigen Gestaltung und Umgestaltung, eines wunderbaren Werdens und Vergehens organischer Formen. Der zünftige Historiker aber sieht sie in der Gestalt eines Bandwurms, der unermüdlich Epochen ansetzt“ (p. 28f.).

Durch die neue Erfassung des Weltgeschehens will Spengler die abendländischen Denker die Einsicht in den historisch-relativen Charakter ihrer Resultate, die nur Ausdruck nur dieses einen Daseins sind, lehren, ihnen die Überzeugung beibringen, daß ihre „unumstößlichen Wahrheiten“ und ihre „ewigen Einsichten“ eben nur für sie wahr und in ihrem Weltaspekte ewig seien, daß es nichts Bleibendes und Allgemeines gebe, da Allgemeingültigkeit immer ein Fehlschluß von sich auf andere sei.

Diesen „willkürlichen, engen, von außen gekommenen, vom eigenen Interesse diktierten, der Historie aufgezwungenen Formen“ will Spengler seine „kopernikanische“ Gestalt des Weltgeschehens gegenüberstellen, indem er das, was Goethe die lebendige Natur genannt hat, in der Welt als Geschichte erfassen will. Die Mittel, mit denen Goethe die Geheimnisse der bewegten Erscheinung zu beherrschen suchte, das „Nachfühlen, Anschauen, Vergleichen, die unmittelbare innere Gewißheit, die exakte sinnliche Phantasie“ (p. 35), sind die Mittel der Geschichtsforschung überhaupt. Die Herübernahme des Kausalprinzips aus der Naturwissenschaft in die Geschichtsforschung rächte sich durch die Tatsache, daß uns alle anderen Kulturen, auch die Kultur der Antike unermeßlich fremd und fern geblieben seien.

„Man kam zu einem das Weltbild der Physik oberflächlich nachahmenden Pragmatismus, der die ganz andersartige Formensprache der Historie verdeckt und verwirrt, nicht erschließt. Man wußte allerseits nichts Besseres, um die Masse des historischen Materials einer vertieften und ordnenden Auffassung zu unterwerfen, als einen Komplex von Erscheinungen als primär, als Ursache anzusetzen und die übrigen demgemäß als sekundär, als Folgen oder Wirkungen zu behandeln" (p. 39).

Diese verkehrte Geschichtsmethodik hat nach Spengler zwei historische Schulen hervorgebracht: die materialistische und die ideologische. Nach seiner Ansicht besteht der historische Materialismus darin, daß man das Sinken der einen Wagschale durch das Steigen der anderen erkläre, indem die sozialen und sexuellen Phänomene als Ursachen, die religiösen, geistigen und künstlerischen Phänomene als Wirkungen aufgefaßt werden. Umgekehrt beruhe die Beweisführung des historischen Idealismus darin, daß das Steigen der einen Schale dem Sinken der anderen folge. „Sie versenken sich in Kulte, Mysterien, Bräuche, in die Geheimnisse des Verses und der Linie und würdigen das banausische Alltagsleben, eine peinliche Folge der irdischen Unvollkommenheit, kaum eines Seitenblicks. Beide beweisen den Kausalnexus deutlich vor Augen, daß die anderen den wahren Zusammenhang der Dinge offenbar nicht sehen oder sehen wollen und enden damit, daß sie einander blind, flach, dumm, absurd oder frivol, kuriose Käuze oder platte Philister schelten. Der Ideologe ist entsetzt, wenn jemand Finanzprobleme unter den Hellenen ernst nimmt und z. B. statt von den tiefsinnigen Sprüchen des delphischen Orakels von den weitreichenden Geldoperationen redet, welche die Orakelpriester mit den dort deponierten Summen vornahmen. Der Politikus aber lächelt weise über den, der seine Begeisterung an sakrale Formeln und die Tracht attischer Epheben verschwendet, statt über antike Klassenkämpfe ein mit vielen modernen Schlagworten gespicktes Buch zu schreiben" (p. 40).

Mit Hilfe des Prinzips der Homologie will Spengler die Altersstufe einer noch nicht abgeschlossenen Kultur feststellen können. Und weil jede Kultur ein Lebenslauf ist, so ergibt sich, nach Bestimmung der Altersstufe, auch sofort die noch zu erwartende Lebensdauer der betreffenden

Kultur. Damit ich nun die Altersstufe der abendländischen Kultur berechnen kann, brauche ich sie nur mit einer völlig abgeschlossenen Kultur, wie z. B. der Kultur der Antike, in Beziehung zu bringen und die Homologien festzustellen. Damit aber ein Vergleich im Sinne Spenglers stattfinden kann, muß erst bewiesen werden, daß die Kultur der Antike der Kultur des Abendlandes als vollständig abgeschlossenes und selbständiges Phänomen gegenübersteht. Diesen Beweis macht sich Spengler tatsächlich sehr leicht. Ein Zusammenhang zwischen Antike und Abendland könne deshalb schon nicht bestehen, weil zwischen der Kultur der Antike und jener des Abendlandes die von Spengler erstmals entdeckte arabische Kultur stehe, die während tausend Jahren nach Christi Geburt herrschend gewesen sein soll. Das Christentum ist eine Erscheinung dieser früharabischen Kultur und hat mit dem „germanischen Katholizismus“, der dem Boden „der mütterlichen Landschaft des Nordens“ entsprossen ist, nichts zu tun.

Diesen „Beweis“ für das Nichtvorhandensein einer Kontinuität zwischen Antike und Abendland vorausgesetzt, kommt nun Spengler zur Feststellung, daß die Kultur des Altertums und die Kultur des Abendlandes zwei wesentlich verschiedene Seelen hätten; erstere sei appollinischer, letztere dagegen faustischer Art. Das Wesen der appollinischen Seele ist Ruhe und Klarheit und deshalb besteht ihre Philosophie im Gefühl des Daseins und ihre Religion in der Wertung des Endlichen. Die faustische Seele aber ist ihrem Wesen nach Unruhe und Sehnsucht, ihre Philosophie geht aus dem Bewußtsein des Werdens hervor und ihr religiöses Ideal liegt im Unbegrenzten und Unendlichen. Wenn wir nun die Entfaltung dieser beiden Seelen vergleichen, dann können wir in kunstgeschichtlicher Hinsicht zwischen der griechischen Dorik und der abendländischen Gotik, dem jonischen Stil und der Barockkultur, den Pergamenern und der Kunst von Bayreuth, in bezug auf das mathematische Denken zwischen Pythagoras und Descartes, zwischen Euklid und Leibniz, zwischen Archimedes und Gauß-Riehmann, vom philosophiegeschichtlichen Standpunkte aus namentlich zwischen Aristoteles und Kant und in politischem Sinne zwischen Napoleon und Alexander Homologien aufweisen. Die Pergamener, Archimedes, Aristoteles und Alexander bezeichnen somit für die einzelnen Kultursymbole den Zeit-

punkt, wo die griechische Genialität abgelöst wird durch den römischen Verstand und dementsprechend markieren Bayreuth, Gauß-Riebmann, Kant und Napoleon die Grenze zwischen dem Geist der abendländischen Kultur und dem Intellekt des 19. Jahrhunderts. Die Zeit des Blühens und Reifens nennt Spengler die Periode der Kultur; in ihr waltet die schöpferische Genialität. Die Zeit des Verfallens und Sterbens dagegen bedeutet die Periode der Zivilisation; in ihr herrscht nur noch die berechnende Rationalität. Genialität und Rationalität bezeichnen also den wesentlichen Gegensatz von Kultur und Zivilisation, von Aufstieg = Höhepunkt und Niedergang = Untergang.

So wird bei Spengler der Untergang des Abendlandes zum Problem der Zivilisation. Er faßt Kultur und Zivilisation als Begriffe für „ein strenges und notwendiges organisches Nacheinander“ (p. 43) auf. „Die Zivilisation ist das unausweichliche Schicksal einer Kultur ... Zivilisation sind die äußersten und künstlichsten Zustände, deren eine höhere Art Menschen fähig ist. Sie sind ein Abschluß; sie folgen dem Werden als das Gewordene, dem Leben als der Tod, der Entwicklung als die Starrheit, dem Lande und der seelischen Kindheit, wie sie Dorik und Gotik zeigen, als das Greisentum und die steinerne, versteinernde Weltstadt. Sie sind ein Ende, unwiderruflich, aber sind mit innerster Notwendigkeit immer wieder erreicht worden“ (p. 45).

Ein Hauptelement des Begriffes der Zivilisation ist der Gegensatz von Weltstadt und Provinz. In der Zeit der Zivilisation fallen die geistigen Entscheidungen nicht mehr in der „ganzen Welt“, wo schließlich jedes Dorf seine Bedeutung hat, sondern in drei oder vier Weltstädten, die alles geschichtliche Geschehen in sich aufgesogen haben und für die die gesamte Kulturlandschaft nur noch eine Provinz wird. Statt einer Welt voll Lebensfülle und reicher Formen haben wir nur noch einen Punkt, eine Stadt, wo sich das gesamte kulturelle Leben konzentriert und versteift; statt dem mit der Erde verwachsenen und natürlich sich entfaltenden Volke der Kultur haben wir in der Zivilisation einen neuen „Nomadentyp“, den Großstadtbewohner, einen „traditionslosen“, „in formlos fluktuierender Masse auftretenden Tatsachenmenschen“ (p. 45), den

Irreligiosität, Unfruchtbarkeit, heftige Abneigung gegen das Bauerntum, überhaupt eine Tendenz zum Anorganischen kennzeichnet. „Die Weltstadt bedeutet den Kosmopolitismus an Stelle der Heimat, den kühlen Tatsachensinn an Stelle des Überlieferten und Gewachsenen, die wissenschaftliche Irreligion als Petrefakt der voraufgegangenen Religion des Herzens, die Gesellschaft an Stelle des Staates, die natürlichen statt der erworbenen Rechte . . . Zur Weltstadt gehört nicht ein Volk, sondern eine Masse“ (p. 46). Sie bekämpft in traditionsgegnerischem Unverstand die Errungenschaften der Kultur.

Das politische System der Zivilisation ist jenes des Imperialismus. „Imperialismus ist reine Zivilisation. In dieser Erscheinungsform liegt unwiderruflich das Schicksal des Abendlandes. Der kultivierte Mensch hat seine Energie nach innen, der zivilisierte nach außen“ (p. 51 f.). Leben ist die Verwirklichung vom Möglichen und für den Gehirnmenschen gibt es nur extensive Möglichkeiten. Das Imperium Romanum ist keineswegs ein einmaliges Phänomen, sondern das normale Produkt „einer strengen und energischen, weltstädtischen Geistigkeit“ (p. 54), ein typischer Endzustand, der schon mehrere Male dagewesen, aber noch nie homologisiert worden ist.

Von der Höhe dieser Betrachtung aus erst ließen sich die „inneren Notwendigkeiten der Kultur Westeuropas“ und ihr Weltgefühl verstehen, indem wir durch diese Vertiefung nicht bloß die Weltgeschichte nach rückwärts als organisches Ganzes erfassen, sondern auch nach vorwärts, in die Zukunft konstruieren können. „Künftig wird es jedem Pflicht sein, vom Kommenden zu erfahren, was geschehen kann und also geschehen wird, mit der unabänderlichen Notwendigkeit eines Schicksals, und was von unseren persönlichen oder den Zeitidealen ganz unabhängig ist. Gebrauchen wir das bedenkliche Wort Freiheit, so steht es uns nicht mehr frei, dieses oder jenes zu verwirklichen, sondern das Notwendige oder nichts“ (p. 55).

Ganz nebelhafte Möglichkeiten eröffnet Spengler der Philosophie. Die systematische Philosophie sei uns unendlich fern entrückt, die ethische sei ebenfalls abgeschlossen. Eine letzte Möglichkeit bleibe der abendländischen Philosophie in der dem hellenischen Skeptizismus entsprechenden vergleichenden Methode der historischen Morphologie. Nach

Spengler ist jede echte Geschichtsbetrachtung echte Philosophie, aber nicht Philosophie im Sinne der Alten; diese wollen ihre Wahrheiten nicht der Wandelbarkeit unterwerfen lassen. „Es gibt keine ewigen Wahrheiten, jede Philosophie ist Ausdruck ihrer und nur ihrer Zeit, und es gibt nicht zwei Zeitalter, welche die gleichen philosophischen Intentionen besäßen, sobald von wirklicher Philosophie und nicht von irgendwelchen akademischen Belanglosigkeiten über Urteilsformen oder Gefühlskategorien die Rede sein soll ... Unvergänglichkeit gewordener Gedanken ist eine Illusion. Das Wesentliche ist, was für ein Mensch in ihnen Gestalt gewinnt. Je größer der Mensch, um so wahrer die Philosophie — im Sinne der inneren Wahrheit eines großen Kunstwerkes nämlich, was von der Beweisbarkeit und selbst Widerspruchslosigkeit der einzelnen Sätze unabhängig ist. Im höchsten Falle kann sie den ganzen Gehalt einer Zeit erschöpfen, in sich verwirklichen und ihn so, formgeworden, in Persönlichkeit und Idee verkörpert, der ferneren Entwicklung übergeben. Das wissenschaftliche Kostüm, die gelehrte Maske einer Philosophie entscheidet hier nichts. Nichts ist einfacher als an Stelle von Gedanken, die man nicht hat, ein System zu begründen. Aber selbst ein guter Gedanke ist wenig wert, wenn er von einem Flachkopf ausgesprochen wird. Allein die Notwendigkeit für das Leben entscheidet über den Rang einer Lehre. Deshalb sehe ich den Prüfstein für den Wert eines Denkers in seinem Blick für die großen Tatsachen seiner Zeit. Erst hier entscheidet es sich, ob jemand nur ein geschickter Konstrukteur von Systemen und Prinzipien ist, ob er sich nur mit Gewandtheit in Definitionen und Analysen bewegt, oder ob es die Seele der Zeit selbst ist, die aus seinen Werken und Intuitionen redet. Ein Philosoph, der nicht auch die Wirklichkeit ergreift und beherrscht, wird niemals ersten Ranges sein" (p. 58).

Während der antike Skeptizismus durch und durch ahistorisch gewesen sei, müsse der moderne Skeptizismus des Abendlandes, wenn anders er innere Notwendigkeit besitzen soll, wesentlich historisch sein. Der antike Skeptizismus zweifelte, indem er einfach nein sagte, der moderne Skeptizismus negiert, indem er alles als relativ, als geschichtliches Phänomen versteht. Die skeptische Philosophie der Antike trat einfach als Negation der Philosophie auf;

ihr gegenüber nimmt Spengler mit seinem modernen Skeptizismus die Geschichte der Philosophie als letztes eigentliches Thema der Philosophie an. „Man verzichtet auf absolute Standpunkte, der Grieche, indem er über die Vergangenheit seines Denkens lächelt, wir, indem wir sie als Organismus begreifen“ (p. 64).

Die skeptizistische Philosophie Spenglers will alle älteren Probleme „ins Genetische auflösen“, sie will zeigen, daß allem Naturhaften und Erkennbaren ein Historisches zugrunde liegt, der Welt als dem Wirklichen ein Ich als das Mögliche, das sich in ihr verwirklicht hat und daher alles, was immer es sonst sei, Ausdruck eines Lebendigen sein müsse. Das Gewordene sei der Spiegel des Werdens. Die alte Formel: esse est percipi, sei ein Produkt des Urgefühls, daß alles Existierende in einer entscheidenden Beziehung zum lebenden Menschen stehen müsse und für den toten Menschen nichts mehr da sei. Spenglers historisch-psychologischer Skeptizismus will aus „dem unmittelbaren Lebensgefühl heraus“ das gesamte Bild der Umwelt als eine Funktion des Lebens selbst darstellen, als Spiegel, Ausdruck und „Sinnbild der lebendigen Seele“. Dem veralteten Denken sei die äußere Wirklichkeit Erkenntnisprodukt und Anlaß ethischer Schätzungen, Spengler ist sie nur noch Symbol. So wird ihm die Morphologie der Weltgeschichte notwendig zu einer universellen Symbolik. Darüber hinaus kann das höhere Denken keine allgemeingültigen und ewigen Wahrheiten finden, da Wahrheit nur in bezug auf ein bestimmtes Menschentum möglich ist.

Spengler will sich zu keinem bestimmten philosophischen System bekennen. Sein philosophischer Gewährsmann ist Goethe. An einer interessanten Stelle schreibt er über die philosophische Bedeutung Goethes: „Die Stellung Goethes in der westeuropäischen Metaphysik ist noch gar nicht verstanden worden. Man nennt ihn nicht einmal, wenn von Philosophie die Rede ist. Unglücklicherweise hat er seine Lehre nicht in einem starren System niedergelegt; deshalb übersehen ihn die Systematiker. Aber er war Philosoph. Er nimmt Kant gegenüber dieselbe Stellung ein wie Plato gegenüber Aristoteles, und es ist ebenfalls eine mißliche Sache, Plato in ein System bringen zu wollen. Plato und Goethe repräsentieren die Philosophie des Werdens, Ari-

stoteles und Kant die des Gewordenen. Hier steht Intuition gegen Analyse. Was verstandesmäßig kaum auszusprechen ist, findet sich in einzelnen Vermerken und Gedichten wie den Orphischen Urworten, Strophen wie „Wenn im Unendlichen“ und „Sagt es einmal“, die man als Inkarnationen einer ganz bestimmten Metaphysik zu betrachten hat. An folgendem Ausspruch möchte ich nicht ein Wort geändert wissen . . .“ Dann zitiert er eine Stelle, wo Goethe an Eckermann schreibt: „Die Gottheit ist wirksam im Lebendigen, aber nicht im Toten; sie ist im Werdenden und sich Verwandelnden, aber nicht im Gewordenen und Erstarrten. Deshalb hat auch die Vernunft in ihrer Tendenz zum Göttlichen es nur mit dem Werdenden, Lebendigen zu tun, der Verstand mit dem Gewordenen, Erstarrten, daß er es nutze“ (p. 69).

Spenglers Lehre zieht aus dem übertriebenen Historismus der letzten Jahrzehnte die notwendige Konsequenz, wenn sie alle erkenntnistheoretischen Fundamente zerstört und Wahrheiten nur als historische Symbole gelten läßt. Sie ist aber nicht weniger auch eine Frucht des alles überwuchernden Subjektivismus, der objektive Werte verneint und persönliche Meinungen dogmatisiert. Sie bedeutet den konsequentesten Evolutionismus und die strengste Anwendung der heraklitischen Lehre auf die historische Entwicklung.

(Fortsetzung folgt.)

Freiburg (Schweiz). Dr. *Emil Spieß.*

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. **J. Lemaire: Etude sur la connaissance sensible des objets extérieurs.** Liège 1921. 57 pp.
2. **A. v. Tschermak: Der exakte Subjektivismus in der neueren Sinnesphysiologie.** Berlin 1921. 20 pp. (Sonderabdruck aus Pflügers Archiv für gesamte Physiologie.)
3. **R. Kremer** C. Ss. R.: **Le néo-réalisme américain.** Louvain 1920. X u. 310 pp.

1. Nach Lemaire sind die sinnfälligen Körperbeschaffenheiten, die Farben, Töne usw. nicht objektiv. Sie entstehen als subjektive Sinnesbeschaffenheiten unter dem Einflusse des äußeren Reizes. Die Ausdehnung ist objektiv. Wir erkennen die Außenweltsdinge nicht unmittelbar, sondern durch einen Objektivationsprozeß. Das sinnliche Bewußtsein

kommt auf die Außenweltsdinge durch die Erkenntnis eines von außen erlittenen Zwanges (étreinte étrangère). Lemaire sucht seine Ausführungen möglichst mit dem hl. Thomas in Beziehung zu setzen. Wie wenig er aber den Erkenntnisbegriff des hl. Thomas erfaßt hat, zeigt folgende Stelle (p. 34); Lemaire wendet sich dort gegen den natürlichen Realismus, nach dem wir unmittelbar bewußtseinsjenseitige Dinge erkennen; Lemaire bezeichnet diese Lehre als „immédiatisme exagéré: „Die immediatistische Erklärung läßt die Frage unbeantwortet, die sie lösen will. Der wesentliche, unmittelbare Bestandteil jeder Erkenntnis, der hier zu erklären ist, ist der Gegensatz zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt. Aber wenn die Erkenntnis eines äußeren Gegenstandes darin besteht, daß wir uns mit ihm vereinigen, daß wir in gewisser Weise dieser Gegenstand werden, wo ist dann der Untergrund für einen Gegensatz unserer selbst zu ihm? Wenn wir, um einen Baum zu erkennen, dieser Baum werden, an seinem Sein teilnehmen, warum werden wir uns ihn dann entgegensetzen? Die Nahrung, die wir aufnehmen, hört auf in Gegensatz mit uns zu sein, sobald sie ..... unseren Zellen einverleibt ist.... Warum sollte das anders sein für den Gegenstand unserer Erkenntnisvermögen [1]?" Es ist aber dennoch anders. Gerade darin besteht nach dem hl. Thomas der ganz eigentümliche Vorzug des Erkennenden vor dem Nichterkennenden, daß jenes auch fremde Formen aufnehmen kann, dieses aber auf seine Form beschränkt ist [2]. Das Nichterkennende nimmt niemals Fremdes auf. Alles, was es aufnimmt, macht es sich zu eigen. Der Gegensatz hört auf. Die aufgenommene Nahrung wird seine Substanz, das aufgenommene Akzidens wird sein Akzidens. Das Erkennende aber nimmt Fremdes auf, und dieses bleibt ihm doch fremd, der Gegensatz hört nicht auf, weil es in höherer Weise aufnimmt, weil es immateriell oder gegenständlich aufnimmt. Indem Lemaire diese immaterielle Aufnahme leugnet, macht er die Erkenntnis von Außendingen ganz unmöglich und bekennt sich somit grundsätzlich zum Subjektivismus, dem er vergeblich durch einen Objektivationsprozeß zu entkommen sucht. Wenn wir unmittelbar nur subjektive Zustände erkennen, die sich jedoch trügerisch als Außenweltsdinge darstellen, dann ist auch dasselbe von dem erlittenen Zwange zu sagen: er ist ein subjektiver Zustand, der trügerisch als von außen verursacht erscheint. Dieser Zwang kann ebensowohl rein von innen heraus verursacht sein, durch ein inneres Gesetz, durch eine innere, notwendige Entwicklung. Der Idealist und Solipsist behauptet, daß es in uns eine doppelte Vorstellungsreihe gibt: eine, die streng gesetzmäßig verläuft und unserer Willkür entzogen ist, und eine andere, die unserer Willkür untersteht. Man kann ihn daher auf solche Weise nicht widerlegen. Er ist nur widerlegbar, wenn das unmittelbar Gegebene nicht ein Erkenntniszustand, nicht eine Vorstellung, sondern der bewußtseinsjenseitige Gegenstand

---

[1] Ganz ähnlich schreibt auch N. Balthasar in der Revue néoscolastique (1921) p. 85 über den Begriff des Erkennens gegen Garrigou-Lagrange.

[2] Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent, nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius. S. Thomas, S. th. I q. 14 a. 1.

selbst ist, wie es der natürliche Realismus (nach Lemaire: der übertriebene Immediatismus) behauptet.

Nach der Lehre des hl. Thomas erkennen wir unmittelbar bewußtseinsjenseitige Dinge und wir erkennen mit den äußeren Sinnen diese Dinge, wie sie an sich sind — es sind somit auch die sinnfälligen Körperbeschaffenheiten als solche objektiv. Denn nach dem hl. Thomas ist die Erkenntnis der äußeren Sinne unmittelbare Anschauung mit Ausschluß jeglichen ausgeprägten Erkenntnisbildes [1]. Eine solche Erkenntnis stellt aber die Dinge notwendig so dar, wie sie an sich sind. Denn wenn sie den Gegenstand anders darstellte, müßte sie ja nicht Vorhandenes, nicht Gegenwärtiges darstellen und somit ein Erkenntnisbild ausprägen, in dem dieses vergegenwärtigt wäre. Freilich ist diese thomistische Lehre genauer zu bestimmen durch die Lehre der neueren Physiologie und Psychologie über die unmittelbaren Sinnesgegenstände. Unmittelbarer Gegenstand der äußeren Sinne sind nicht die außerhalb unseres Körpers vorhandenen Dinge, sondern das ins Sinnesorgan aufgenommene, unmittelbar die Nervenendigungen Berührende. Wir müssen einen doppelten Gegenstand der äußeren Sinne unterscheiden; einen mittelbaren draußen und einen unmittelbaren drinnen: das ins Auge aufgenommene Licht, die ins Auge aufgenommene Farbe, der Ton an der Basilarmembrane, die auf der Nasenschleimhaut aufgenommenen riechenden Körperchen, das im Speichel aufgelöste, in die Geschmacksbecherchen hineinfließende und die Geschmacksnervenendigungen berührende Schmeckende, die in den Körper aufgenommene Wärme, der in den Körper aufgenommene Druck. Dieser unmittelbare Sinnesgegenstand ist zwar innerorganisch, aber außerpsychisch, bewußtseinsjenseitig — und er ist auch dem Träger nach vom Sinne verschieden, d. h. er haftet nicht als Akzidens dem Träger an, dem das Sinnesvermögen anhaftet: er ist nicht am Nerven, an dem der Sinn seinen Sitz hat, sondern an einem anderen Subjekt, das aber den Nerven unmittelbar berührt. So kann das gefärbte Ausgedehnte innerhalb des Auges, das der unmittelbare Gegenstand des Auges ist, nicht der Netzhaut anhaften, aber es haftet dem die Netzhaut unmittelbar berührenden Äther an [2]. Diese Verschiedenheit zwischen dem Nerven, dem eigentlichen Sitz des Sinnes und dem unmittelbaren Sinnesgegenstand ist deswegen erfordert, weil der Gegenstand auf den Nerven einwirken, ihn verändern muß, um das eingeprägte Erkenntnisbild im Sinnesvermögen hervorzurufen. — Durch den unmittelbaren Gegenstand drinnen erkennen die äußeren Sinne den Gegenstand draußen, insofern dieser von jenem dargestellt wird: Der Ton im Ohre stellt den Ton in der Luft, an der Glocke dar; das gefärbte Ausgedehnte im Auge stellt den Gegenstand draußen dar. Aber so erkennt der äußere Sinn den mittelbaren Gegenstand draußen unvollkommen, einigermaßen verändert, und nicht so, wie er absolut an sich ist. Denn der von der Glocke zum Ohre gelangende Ton wird geschwächt, durch die Entfernung wird die Farbe etwas

---

[1] S. th. I q. 78 a. 4; I—II q. 15 a. 1; 9. 35 a. 2 ad 2; III q. 76 a. 7. Sent. IV dist. 10 q. 1 a. 4 quaestiunc. 1. — Quodlib. V a. 9 ad 2; Quodlib. VIII a. 3; S. th. I q. 78 a. 4 ad 2; q. 85 a. 2 ad 3.

[2] Nur in diesem Sinne kann das Netzhautbild als der unmittelbare Gegenstand des Gesichtssinnes genannt werden.

verändert, und die Gestalt wird verändert durch die Stellung des Auges: ein Kreis von der Seite gesehen erscheint als Ellipse. Ähnliches ist zu sagen von den übrigen Sinnen. Und zwar werden in der einfachen Empfindung beide Gegenstände, der drinnen und der draußen, erkannt, jedoch so, daß sie nicht von einander unterschieden werden, da in der einfachen Empfindung der Gegenstand draußen nicht als draußen und der drinnen nicht als drinnen erkannt wird[1]. So wird in der einfachen Gehörsempfindung der Glockenton weder erkannt als an der Glocke noch als im Ohre. Ein neugeborenes Kind, das schon Gehörsempfindungen hat, würde trotzdem den Ton nicht erkennen als an der Glocke haftend und von ihr herrührend, auch wenn es die schwingende Glocke sieht. Es würde nur Töne hören, die es weder an die Glocke noch ins Ohr lokalisierte. Eine naheliegende Erfahrung führt jedoch alsbald zur Glocke als zur Ursache der Töne, und so wird in der W a h r n e h m u n g mittelst der Phantasievorstellung der Ton an die Glocke lokalisiert: Die tönende Glocke ist Gegenstand der Wahrnehmung, nicht Gegenstand der einfachen Empfindung[2]. Der Gegenstand drinnen aber wird nur auf Grund wissenschaftlicher Untersuchung deutlich und ausdrücklich erkannt[3]. Desgleichen wird auch das gefärbte Ausgedehnte im Auge nicht empfunden als im Auge, noch auch in Beziehung zum Auge, anders müßte es mikroskopisch klein und umgekehrt erscheinen. Mittelst der Erfahrung des Tastsinnes und auch mittelst der Anpassung der Augen wird es bestimmt nach außen lokalisiert. — Entsprechend dieser Unterscheidung zwischen dem unmittelbaren Sinnesgegenstand drinnen und dem mittelbaren draußen ist nun zu sagen, daß die unmittelbare Anschauung der äußeren Sinneserkenntnis sich streng genommen nur auf den unmittelbaren Gegenstand drinnen beziehen kann. Denn angeschaut wird nur das, was in sich, nicht das, was in einem anderen, in einem Abbilde erkannt wird. Die Gegenstände draußen außerhalb unseres Körpers schauen wir nur an, insofern sie uns physisch mitgeteilt werden durch die innerorganischen Gegenstände. So aber erkennen wir sie unfehlbar genau, nicht wie sie absolut an sich sind, sondern so wie sie physisch uns mitgeteilt sind durch die Gegenstände drinnen. Daher ist die Erkenntnis der äußeren Sinne eine Tätigkeit, durch die der Erkennende erkenntnismäßig erfaßt und besitzt den Gegenstand drinnen, so wie er an sich ist, und mittelst des

[1] Ausgenommen sind Tast- und Temperatursinn, die alsogleich ihren Gegenstand erfassen als innerhalb des empfindenden Körpers aufgenommen.

[2] Man unterscheide die einfache Empfindung von der Wahrnehmung, in der der einfachen Empfindung Manchfaches hinzugefügt wird durch die Vorstellung und auch durch die Verstandeserkenntnis.

[3] So hatten auch die alten Scholastiker vom vermittelnden Gegenstande drinnen nur eine undeutliche, einschlußweise Erkenntnis. Er ist jedoch schon irgendwie ausdrücklich angedeutet durch das Bild, das die Alten im Mittel (z. B. in der Luft — bei den Fernsinnen, am Fleische — bei den Berührungssinnen) annahmen und das durch das Mittel bis zum Sinnesorgane gelangen sollte. Dieses Bild ist kein eigentliches psychisches Erkenntnisbild, sondern etwas Physisches, ein wirklicher Zwischengegenstand.

Gegenstandes drinnen, auch den Gegenstand draußen, so wie dieser durch jenen dargestellt ist. Es wäre wirklich ein übertriebener „Immediatismus“ zu behaupten, die äußeren Sinne bezögen sich auf den Gegenstand draußen ohne die Vermittlung des Gegenstandes drinnen. In bezug auf den Gegenstand draußen als draußen in seinem absoluten Ansich hat Lemaire recht, zu behaupten. daß er nicht einfachhin, sondern nur durch einen zusammengesetzten Erkenntnisvorgang erfaßt wird. Er wird sinnlich erkannt durch die mittelst Phantasie und sinnlichem Gedächtnisse zustande kommende mittelbare sinnliche Erfahrung, wie im Vorhergehenden schon angedeutet wurde.

2. Durch viele physiologische Tatsachen sucht Tschermak seinen „exakten Subjektivismus“ zu begründen Er unterscheidet den exakten Subjektivismus der neueren Sinnesphysiologie vom „inexakten agnostischen Subjektivismus“ „vom vollständigen Idealismus oder Skeptizismus gewisser Philosophen, speziell Fichtes“. Allein wenn eine formale Objektivität vom exakten Subjektivismus wohl den „an sich unerkennbaren Außendingen“, nicht aber den Sinnesqualitäten zuerkannt wird, dann ist der exakte Subjektivismus doch wenigstens teilweiser Phänomenalismus und teilweiser Idealismus und er führt auch zum akosmistischen Idealismus und zum Skeptizismus. Denn nach ihm erkennen wir den Körper, das Ausgedehnte in der Trugvorstellung und durch die Trugvorstellung der sinnfälligen Beschaffenheit, die sich als bewußtseinsjenseitig darstellt und es dennoch nicht ist. Was aber so erkannt wird, ist selbst Trug und Täuschung. Tschermak schreibt p. 20: „Hingegen betrachten auch noch neuere Vertreter der objektivistischen Auffassung die Sinnesqualitäten als ‚formal objektiv‘, wenigstens ‚insoweit sie unter den von der Natur geforderten und gewollten Bedingungen dargestellt werden‘, wobei Irrtümer nur resultieren sollen, wenn diese Bedingungen nicht erfüllt sind (Gredt).“ Allein ich gebe überhaupt keine positiven Irrtümer bei der äußeren Sinneserkenntnis zu. Alle diese Irrtümer sind entweder bloß negative Irrtümer, unvollständige Erkenntnisse oder Irrtümer der Vorstellung und des Verstandes, nicht aber des äußeren Sinnes. Hierher gehören vor allem die vielen Schätzungsfehler: unrichtige Beurteilung von Raum- und Lageverhältnissen, von Tonverhältnissen u. dgl. m. Alle die Tatsachen, die Tschermak zur Begründung seines exakten Subjektivismus anführt, finden ihre Lösung, wenn man scharf den Gegenstand der äußeren Sinneserkenntnis bestimmt und ihn aus allen Zutaten loslöst. Vgl. hierüber meine Schriften: De cognitione sensuum externorum n. 40, 2. Unsere Außenwelt p. 165 ff., p. 238 ff.

3 Überall macht sich eine Rückwirkung gegen den Subjektivismus geltend, vor allem aber in Nordamerika. Nachdem dort der Idealismus fast unumschränkt geherrscht, hat seit etwa zwei Jahrzehnten eine lebhafte realistische Gegenströmung eingesetzt, die sich an die Namen von Perry, Montague, Pitkin, Spaulding, Holt, Marvin, Fullerton, Bush, Woodbridge und andere knüpft. P. Kremer hat sich zur Aufgabe gestellt, die Geschichte dieser Bewegung zu schreiben. Seine Darstellung geht Schritt für Schritt genau auf die einzelnen Lehren ein, zeigt deren Zusammenhang und sucht das Gemeinsame herauszuheben. Trotzdem manche dieser Versuche ungenügend sind, den Idealismus zu überwinden und auch ab und zu im Pragmatismus und Empirismus stecken bleiben, zeigt sich doch ein deutlicher Zug zur Philo-

sophie der Vorzeit hin. Es war ein nützliches Unternehmen, zu zeigen, wie die neueste Philosophie in Amerika sich mit den Grundsätzen der Philosophie eines Aristoteles und des hl. Thomas begegnet.

Anführer der Realistengruppe ist Montague. Seit nahezu 20 Jahren steht er auf der Bresche im Kampfe gegen den Idealismus. Als Royce die Leichenrede des veralteten Realismus hielt, erhob er furchtlos Einsprache und zeigte dem allanerkannten Lehrer von Harvard seine Fehlschlüsse nach. Als reger Kämpfer blieb er den Idealisten keine Antwort schuldig, hatte aber auch die Geduld, ihre Vorstellungen zu berichtigen, die sie sich von der realistischen Lehre machten. Er war der erste, der den Zwitterrealismus eines Locke und Descartes verwarf und ohne Umschweife behauptete, daß der erkannte Gegenstand eins mit dem wirklichen Gegenstand und nicht nur dessen gedanklicher Stellvertreter sei (Kremer p. 8). Auf den Einwurf der Idealisten, daß wir nur Bewußtseinszustände zu erkennen vermöchten, antwortet Montague: „Ein Bewußtseinsvorgang ist nie sein eigener Gegenstand, sondern vielmehr ein Mittel durch das etwas von ihm Verschiedenes erkannt wird. Dieses so Erkannte kann nun ein anderer Bewußtseinszustand sein oder ein Außenweltsding oder auch ein Gedankending“ (New Realism p. 474, angef. bei Kremer p. 41). Der Realist, sagt Montague (Professor Royces Refutation of Realism, Phil. Rev., XI (1901), p. 43 55; Current Misconceptions of Realism, Journ. Phil. Ps. Sc. M., IV (1907), p. 102, angeführt bei Kremer p. 57), nimmt an, daß die Welt unabhängig ist vom Erkennenden; aber sie ist nicht von ihm getrennt. Beziehung ist nicht Abhängigkeit. Die Beziehung ist etwas Hinzukommendes, das zu einem Ding hinzutreten kann. Da die Beziehung das Ding, das sie behaftet, nicht verändert und nicht mit ihm in eins zusammenfällt, so ist kein Grund vorhanden zu leugnen, daß ein Gegenstand zu einem Erkennenden in Beziehung treten und in einem gegebenen Augenblick erkannt sein könne, nachdem er das vorher nicht war. Und es ist wohl der Gegenstand selbst, mit dem der Erkenntnisträger in Beziehung tritt; es ist nicht, wie Locke und Descartes meinten, ein Duplikat, ein Abbild. Wenn ich erkenne, so ist das, was ich erkenne, was in meinem Bewußtsein ist, das wirkliche Ding. Die Wirklichkeit ist weder das Original eines mehr oder weniger getreuen Abbildes, noch ein kantianisches Ding an sich, noch viel weniger ein spencerianisches „Unerkennbares“; sie ist ganz einfach das, was erkannt ist; man soll nicht hinter dem Gegenstande eine geheimnisvolle Seinsheit suchen; es ist der Gegenstand selbst, der obschon erkannt, unabhängig ist von der Tatsache des Erkanntseins. Das sind vorzügliche Grundsätze, die, wenn sie ernst genommen werden, auch den Zwitterrealismus Lemaires und den „exakten Subjektivismus“ Tschermaks abweisen.

Rom (S. Anselmo). *Jos. Gredt* O. S. B.

4. **Lépicier,** Fr. Al. M. Ord. Serv. B. M. O., weil. Prof. der dogmatischen Theologie an der päpstlichen Propaganda-Universität zu Rom: **Tractatus de Novissimis.** Gr.-8° (XLIV und 550 p.) Paris, Lethielleux und Turin, Marietti, 1921. Preis Frs. 20.

Mit freudiger Genugtuung werden die vielen, über alle Weltteile hin zerstreut lebenden und wirkenden Schüler das neue magistrale Werk ihres verehrten Lehrers begrüßen. Ausgebreitete und tief-

gründige Gelehrsamkeit, eine mehr als gewöhnliche spekulative Begabung haben den in theologischen Kreisen rühmlichst bekannten Dogmatiker ein Gesamtbild der „Letzten Dinge" entwerfen lassen, das überwältigend wirkt.

1. Innerhalb des Gesamtbildes ordnen sich 11 Einzelbilder zu zwei Gruppen zusammen und bringen die „Letzten Dinge" des Einzelmenschen in 5 Kapiteln (p. 1—335), sowie die der Gesamtschöpfung in 6 Kapiteln (p. 336—543) zur Darstellung. Ein warm empfundener Epilog beschließt und krönt das herrliche Werk, dessen reine, leichtfließende Sprache auch dem anspruchsvollsten Latinisten Freude machen dürfte.

Beim einzelnen Menschen werden die „Letzten Dinge" eingeleitet durch den Tod, der — von der Wirksamkeit des Sühnesterbens des Gottmenschen berührt — selber mit dem Merkmal der Sühne bezeichnet wird. Er rollt sofort eine Reihe von Fragen über den Zustand der von ihrem Leibe getrennten Seele auf: Ist sie in sich und ihren Fähigkeiten unveränderlich? Wie und auf welche Dinge ist ihre Erkenntnis- und Strebetätigkeit eingestellt? In welchem Verhältnis steht sie zur sichtbaren Schöpfung? Fragen, die eine allseitige und lichtvolle Erledigung finden. Sie geben uns das Geleite zu der Untersuchung über das „Besondere Gericht", das den dauernden Zustand der ewigen Beseligung im „Himmel" oder der ewigen Verwerfung in der „Hölle" besiegelt oder den vorübergehenden Zustand „des Fegfeuers" einleitet. Bei dem Studium dieser inhalts- und abwechlungsreichen Kapitel fragt man sich, ob man mehr den Theologen oder den Geistesmann bewundern soll, der die Ergebnisse der Wissenschaft dem einzig wichtigen Werke der Selbst- und Fremdheiligung dienstbar machen will. Nur mit schmerzlicher Ergriffenheit kann man an den Verlust denken, den sich die Menschen durch das Vergessen der ewigen Wahrheiten, ihrer letzten Dinge, zuziehen, den unersetzlichen Verlust, über den der hochselige Papst Leo XIII. in seinen Rundschreiben: Laetitiae sanctae vom 8. September 1893, sowie Mirae caritatis vom 28. Mai 1902 so bittere Klage führt. Welcher Gewinn aber wäre zu erhoffen, wenn insbesondere die Personen in führender Stellung das ernsthafte Wort Leos XIII. aus dem letztgenannten Rundschreiben in Erwägung ziehen wollten: „Möchten gerade jene, welche Geist, Tatkraft oder Ansehen dazu befähigt, auf den Gang der Zeit und die menschlichen Angelegenheiten großen Einfluß auszuüben, sich vor allem über das ewige Leben eine richtige Anschauung bilden und für dasselbe besorgt sein!"

An dem grandiosen Bild, das durch den Untergang und die Neugestaltung der Welt vor unserem betrachtenden Auge aufgerollt wird, ist alles wuchtig und gewaltig. Jedes einzelne Kapitel über das Endschicksal sowohl der vernunftlosen, belebten und unbelebten Natur, als auch der vernunftbegabten Engel- und Menschenwelt ist ein Hochgesang auf die Allmacht, Güte und Weisheit Gottes, dem man in heiliger Ergriffenheit lauscht; eine Verherrlichung des verklärten Gottmenschen, mit dem die zur Vollendung gelangte Kreatur durch die dreifache Beziehung der Ziel- und Zweck-, der Wirk- und vorbildlichen Ursächlichkeit für immer verbunden bleibt.

2. In der theologischen Landschaft, durch die uns Lépicier führt, gibt es gleichsam Hügelspitzen, von denen aus sich überraschende

Rund- und Fernblicke in die weiten Gebiete der spekulativen und positiven Theologie, aber auch in die Grenzgebiete der Philosophie, vorab der Psychologie und selbst der Profanwissenschaften auftun. Doch ist diese Landschaft mit Vorsicht zu durchwandern, weil sie nicht überall leicht gangbar, noch allenthalben bis ins Einzelne durchforscht ist. Das weiß Lépicier gar wohl. Und darum richtet er überall zuverlässige Wegweiser auf, warnt aber auch ernsthaft vor den Irr- und Abwegen, auf die eine Pseudowissenschaft, wie die Theosophie, der Okkultismus und Spiritismus grundsätzlich die moderne Menschheit zu drängen sucht und die selbst — im übrigen wohlmeinende — Vertreter der kirchlichen Wissenschaft aus menschlicher Unzulänglichkeit nicht immer zu vermeiden wußten. Um sich davon zu überzeugen, braucht man wahrlich nicht in die Zeit eines Origenes zurückzugehen, nein: die theologische Literatur aller Jahrhunderte bietet warnende Beispiele in Fülle, auch die neuzeitliche ist reich an bedauerlichen Entgleisungen, wie die Schriften eines St. George Mivart (Happiness in Hell), eines Professors Dr. Rohling (Die Zukunft der Menschheit als Gattung nach der Lehre der heiligen Kirchenväter) und eines Professors Spirago (Der Weltuntergang und die neue Erde) zur Genüge beweisen.

Bei der Fülle des Stoffes und der Übersichtlichkeit seiner Anordnung und Verarbeitung eignet sich das Buch als Nachschlagewerk ersten Ranges, das nicht leicht versagen wird. In dieser Hinsicht würde die Brauchbarkeit wohl noch erhöht, wenn bei einer Neuauflage zu den beiden ausführlichen Inhaltsangaben, die allein schon 35 Seiten umfassen, noch ein eingehendes Personen- und Sachverzeichnis käme.

Trier (Seminar der Weißen Väter). P. *M. Hallfell.*



Divus Thomas

erscheint viermal jährlich, jedes Heft im Umfang von 8, resp. (so lange die gegenwärtigen mißlichen Verhältnisse andauern) 5 Bogen. Der Jahrgang kostet:

Für	Deutschösterreich .	50 Mark
„	Tschechoslowakei .	40 č. K
„	Ungarn	50 Mark
„	Deutschland . . .	50 Mark
„	Italien	20 Lire
„	Nordamerika . .	3 Dollar
„	Schweiz	10 Franks
„	das übrige Ausland	20 Franks.

Abonnements übernehmen alle Buchhandlungen sowie die Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII. Bez., Mechitharistengasse Nr. 4.

Alle Beiträge, redaktionellen Mitteilungen, Rezensions- und Tauschexemplare sind zu richten an Prof. Dr. Gallus M. Häfele O. P. in Fribourg (Schweiz).

DIE EINSTEINSCHE RELATIVITÄTSTHEORIE UND IHRE PHILOSOPHISCHE BELEUCHTUNG NACH THOMISTISCHEN PRINZIPIEN.

(Schluß.)

VI. Philosophisch-kritischer Teil.

Was fehlt an den Beweisen für die Einsteinsche Theorie?

Am 29. Mai 1919 fand, wie wir früher bemerkten, jene totale Sonnenfinsternis statt, welche den ebenfalls bereits angeführten „Einsteineffekt" nachzuweisen zum ersten Male Gelegenheit gab. Wir haben die Maxima und Minima der jahrelang zuvor vorausgesagten Resultate aus seiner eigenen Schrift den Lesern des „Divus Thomas" vorgelegt. Weil Einstein die betreffende Krümmung der Lichtstrahlen auf Grund seiner neuen Theorie voraussagte und weil nie ein Astronom eine solche Tatsache ins Auge faßte, schlug ganz begreiflicherweise das Eintreffen der physikalischen Voraussage — „diese größte Leistung moderner Prophetie[1]" — mit ungeheurer Wucht ein. Zugleich war dieses Ereignis unübertrefflicher Stoff für wirksame Reklame in liberalen und religionsfeindlichen Blättern, welchen ein wissenschaftlicher Nachweis für die Notwendigkeit eines gründlichen Umsturzes der bisherigen „Denkgewohnheiten" willkommen war. Das geht ja unmittelbar gegen die alte Philosophie und gegen die Grundstützen des Christentums!

Desgleichen mußte es gewaltigen Eindruck machen, als es sich herausstellte, daß das dunkle Rätsel der langsamen Verschiebung des Merkurperihels[2] auf Grund der Relavitätstheorie Einsteins haarscharf gelöst wird.

Daß diese Tatsachen keine wirklichen Beweise für die Richtigkeit der Relavitätstheorie Einsteins sein können, er-

---

[1] Max Born; cf. Divus Thomas IX, p. 141.
[2] A. a. O., p. 139.

gibt sich daraus, daß die Grundlage dieser Theorie, das Gesetz der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit im Sinne Einsteins, wie wir gesehen haben, Wirkungen ohne Ursachen, ferner im gleichen Augenblicke und am vollkommen gleichen Objekte gegensätzliche Wirkungen, also physikalische Unmöglichkeiten verlangt. Physikalische Beweise für die Richtigkeit einer physikalisch irrigen Theorie kann es aber nicht geben.

Was ist also zu jenen „Beweisen" in der Diskussion mit solchen Relativisten zu sagen, denen der Schein physikalischer Beweise weit mehr gilt, als die Logik der Scholastiker, über die viele zufolge des verleumderischen Kampfes gegen die Scholastik als über „Spitzfindigkeiten" hinwegschreiten?

Einstein selbst macht die Antwort leicht mit folgendem Geständnis: „Wenn die Rotverschiebung der Spektrallinien durch das Gravitationspotential nicht existierte, wäre die allgemeine Relavitätstheorie unhaltbar[1]." Das schreibt Professor Einstein nicht vor, sondern nach der Darlegung der Ergebnisse betreffs des Merkurperihels und betreffs der Lichtstrahlkrümmung im Gravitationsfeld beim Sonnenrand. Einstein selbst beharrt demnach nicht mehr darauf, die genannten, überraschenden Übereinstimmungen mit seiner Theorie als Beweise für seine Theorie zu behaupten. Jenes Bekenntnis des gefeierten Physikers steht am Schluß seiner Darlegungen in der Schrift: „Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie."

In bezug auf die Nachweisbarkeit der von der Theorie geforderten Rotverschiebung schreibt Einstein etwas vor jener Stelle: „Bei der Sonne beträgt die zu erwartende Rotverschiebung etwa zwei Millionstel der Wellenlänge. Bei den Fixsternen ist eine zuverlässige Berechnung nicht möglich, weil weder die Masse M noch der Radius r im allgemeinen bekannt sind. — Bei der Sonne ist die Existenz des Effektes wegen seiner Kleinheit schwer zu beurteilen. — Bei den statistischen Untersuchungen an den Fixsternen sind mittlere Linienverschiebungen nach der langwelligen Spektralseite sicher vorhanden. Aber die bisherige Bearbeitung des Materials erlaubt noch keine sichere Ent-

[1] A. a. O., p. 142.

scheidung darüber, ob jene Verschiebungen wirklich auf die Wirkung der Gravitation zurückzuführen sind."

Das „schwer zu beurteilen" heißt nicht „schwierig festzustellen". Es gibt viele äußerst schwierig und doch mit aller Sicherheit festzustellende naturwissenschaftliche Befunde, die nach ihrer Feststellung ganz leicht bezüglich ihres Charakters beurteilt werden können. Schwer zu beurteilen bedeutet an dieser Stelle: Die Kleinheit der betreffenden Differenz kann kaum gestatten, einen zweifellosen Schluß zugunsten der Theorie zu ziehen, für die jede andere physische Bestätigung versagt. Einstein gibt mit dem fragenden Zusatze: „Ob jene Verschiebungen wirklich auf die Wirkung der Gravitation zurückzuführen sind", aufrichtig der nicht aus der Luft gegriffenen Ansicht Raum, daß der betreffenden Abweichung eine wesentlich andere Ursache zugrunde liegen könne Und ebenso können Gründe, welche der Einsteinschen Relativitätstheorie wesentlich fernestehen, die Abweichungen des Merkurperihels und der Fixstern-Lichtstrahlen beim Vorübergehen in Sonnennähe bedingen. Man kann jedem Einstein-Anhänger, der das leugnen möchte, zur Antwort geben, daß auch Einstein dieser Überzeugung sei, sonst würde er nicht jene äußerst vielberufenen Effekte als Beweise preisgeben mit seinem Satze — man gestatte die Wiederholung —: „Wenn die Rotverschiebung der Spektrallinien durch das Gravitationspotential nicht existierte, wäre die allgemeine Relativitätstheorie unhaltbar." Damit gibt er ferner notwendig auch alle jene Voraussetzungen und Konsequenzen seiner Theorie preis, die wir im Verlaufe dieser Studie auf direktem Wege als Irrtümer nachgewiesen haben. Doch darf nicht außer acht gelassen werden, daß Einstein darin bloß seine allgemeine Theorie genannt hat, welche zugleich die neue Gravitationstheorie mit dem unrichtigen Satz: „Trägheit = Schwere" als Wesensbestandteil darstellt.

Astronomische oder physikalische „Bestätigungen" der „speziellen" Relativitätstheorie sind aber ebenfalls nicht vorhanden. Keine Mathematik kann bewirken, daß eines zweifellos mißverstandenen, irrtümlich gedeuteten Experimentes wegen — Michelson-Morley — eine physische Strecke ohne physische Ursache verändert wird oder daß es Energie, d. h. Arbeitskraft, ohne Träger, ohne Inhaber derselben, ein Fließen ohne Fließendes gibt. Wenn eben

jetzt Professor Dr. Brunner in „Blätter für Wissenschaft und Kunst“[1] zugunsten der Relativitätstheorie schreibt: „Genaue Messungen haben in der Tat ergeben, daß die Masse der Elektronen mit der Geschwindigkeit wächst“, so wird der Leser damit irregeführt. Elektronenforscher R. Bär (Zürich) schrieb vor 7 Monaten einen scharfsinnigen Artikel mit der Überschrift: „Der Streit um das Elektron[2]“, in dem er sich mit aller Kraft für den Nachweis der Existenz des Elektrons einsetzt gegen die Resultate anderer Forscher auf dem gleichen, ungemein schwierigen Gebiete. Von wirklichen Messungen eines Elektrons kann selbstverständlich keine Rede sein. Bär schreibt selbst[3]: „Die Masse des Elektrons ist, verglichen mit der Masse der chemischen Atome, verschwindend klein, nämlich nur zirka $^1/_{1800}$ der Masse des leichtesten chemischen Atoms, des Wasserstoffatoms.“ Auch das ungefähr 1800 mal größere Wasserstoffatom ist von niemand wirklich gemessen worden, denn es ist viel zu klein, um selbst durch das stärkste Mikroskop sichtbar gemacht werden zu können. Solche Größenbestimmungen erlangt man auf Grund gewisser Voraussetzungen und Annahmen durch Rechnung; sie sind hypothetischer Natur. Es ist unmöglich, heute zu sagen, wie sie von den Forschern in zehn Jahren behandelt werden. Man denke nur an die jüngste wissenschaftliche Metamorphose des Atoms als Atom! Das Atom ist jetzt „eine Planetenwelt“ transmikroskopischer Art.

Ferner ist „die Masse der Elektronen“ in ihrem Wesen ganz unbekannt. Wie soll ein Elektron wachsen? Wenn es wächst aus sich selbst ohne Herübernahme von Masse von anderer Seite, dann ist das physikalische Gesetz der Erhaltung der Masse ungültig und ungültig der einleuchtende Satz: „Aus nichts wird nichts.“ Wenn Dr. Brunner das Gesetz der Erhaltung der Masse „prinzipiell“, wie er betont, fallen läßt, so wird er doch kaum den Satz fallen lassen: „Aus nichts wird nichts.“ Aber es ist ja bewiesen, „daß die Masse der Elektronen mit der Geschwindigkeit wächst?“ Es ist ganz naturnotwendig, daß „die Masse der Elektronen“, ihre Existenz vorausgesetzt, mit der Geschwindigkeit wächst,

[1] Beilage zum „Vaterland“, Luzern, Nov. 1922.
[2] „Die Naturwissenschaften“ (1922), p. 322ff.
[3] A. a. O., p. 322.

wenn sie in ihrer Bewegung auf andere Masse stößt und sich mit ihr verbindet, und wenn das um so öfter geschieht, je schneller die Bewegung ist. Dann bleibt jedoch das Gesetz der Erhaltung der Masse bestehen, und zwar „prinzipiell". Die Vermehrung, das Wachstum der Masse eines Elektrons durch bloße Bewegung ohne Berührung mit anderer Masse läuft physikalisch auf Folgendes hinaus: Entweder ist das Elektron die kleinste überhaupt existierende Masse oder nicht. Wenn ja — und das ist eine verbreitete Ansicht —, so muß die Masse des Elektrons schon nach der kleinsten Bewegung prinzipiell verdoppelt sein, nach der nächsten kleinsten Bewegung vervierfacht oder wenigstens verdreifacht. Man denke sich nun das Wachstum der Masse eines Elektrons durch bloße Bewegung auf dem Weg von der elektrisch außerordentlich stark bewegten Sonne bis zur Erde ohne Aufnahme von Masse. Welch ungeheure Massendifferenz nach 150 Millionen Kilometern ohne jede Massenaufnahme! Die Bewegung ist nur eine Ortsveränderung und fügt als solche der Masse nichts zu. Und doch diese ungezähltemal billionenfache Massenzunahme? Das führt sichtlich zur Unmöglichkeit: Aus nichts wird vieles. Ist indes das Elektron nicht die kleinste existierende Masse, gibt es noch Subelektronen, dann geschieht hypothetisch die Massenzunahme ohne Massenaufnahme langsamer, aber führt schließlich zu denselben gewaltigen Massen und jedenfalls prinzipiell zur gleichen Unmöglichkeit: Aus nichts wird vieles. Und prinzipiell genau dieselbe Unmöglichkeit ergibt sich, wenn Energie für Masse gesetzt wird.

Was also als „Beweise" oder als „Bestätigungen" oder als Stützen auf Grund „genauer Messungen" für die Relativitätstheorie vorgebracht wird — wir können weitere Nachweise später isoliert fortsetzen —, ist teils nach Einstein selbst als Beweis nicht haltbar, teils (Rotverschiebung des Spektrums) „schwer zu beurteilen", teils evidente Unwahrheit und evidente naturgesetzliche Unmöglichkeit.

Wir könnten hier auch die Stellung von Mewes und anderen zum Merkurperihel und zur Fortpflanzung der Gravitationskraft mit „endlicher Geschwindigkeit" darlegen, die Ätherfrage anschneiden und Erörterungen über das für viele als geistiges Sprungbrett von der Logik des „gesunden Menschenverstandes" weg zur neuen Relavitätstheorie dienende Experiment von Michelson und Morley an-

stellen, das zunächst nur ein Interferenz-Experiment ist; aber nach dem Gesagten ist es überflüssig. Das letztere kann plötzlich eine ganz ungeahnte Aufklärung finden, wie im Laufe der Forschungen öfter sogar „fundamentale, axiomatische naturwissenschaftliche Wahrheiten“ sich plötzlich als Täuschungen erwiesen, wenn nicht von seiten der Tatsachen, so doch von seiten der Theorie her.

Die thomistische Erkenntnistheorie bei Annahme der Einsteinschen Relativitätstheorie.

Das folgerichtige Denken weist klar nach, daß das Einsteinsche Gesetz der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit physikalische Widersprüche in sich birgt und den großen philosophischen Irrtum, es gebe Wirkungen ohne zureichende Ursachen, zur notwendigen Voraussetzung hat und daß darum die Relativitätstheorie Einsteins, in welche jenes Gesetz als Wesensbestandteil verwoben ist, selbst wesentlich unrichtig ist.

Es wird indes nicht sobald dazukommen, daß die Studenten an allen Universitäten und die „Gebildeten“ in sämtlichen führenden Blättern über die Irrtümer derselben aufgeklärt werden. Wie lange hat die Darwinsche Theorie ihren Weg gemacht und wie wird auch jetzt noch verschiedenenteils versucht, dieselbe in katholischen Kreisen in Lauf zu bringen! Es hat deshalb nicht bloß wissenschaftliches Interesse, sondern es ist auch praktisch nicht ohne Bedeutung, darüber nachzuforschen, inwiefern die thomistische Erkenntnistheorie in Gefahr kommt oder zur Unmöglichkeit wird bei Annahme und physikalischer oder astronomischer Verwertung der Relativitätstheorie Einsteins. Denn bezüglich der durch dieselbe gestürzten, ja recht eigentlich verrufenen „Denkgewohnheiten“ kommt bei uns die thomistische Erkenntnistheorie in Betracht. Wir haben im ersten Kapitel dieses Traktates gezeigt, welch heftige Angriffe die Relativisten naturgemäß gegen die bisherigen Denkmethoden führen zu müssen glauben.

Wir verweisen also auf einen Physiker oder Astronomen, welcher das Gesetz der Konstanz von c im Sinne Einsteins ohne weiteres annimmt und ohne jede Diskussion der Grundlagen mit der Lorentz-Transformation und mit den Gaußschen Koordinaten usw. arbeitet. Wo beginnt für ihn der Kampf gegen die thomistische Erkenntnistheorie,

wo gelangt er z. B. zur Notwendigkeit, den Satz aufzustellen: Es gibt keine absolute Erkenntnis, es gibt keine absolute Wahrheit, alles ist relativ?

a) Das Einmaleins.

Nirgends, auf keiner Linie gelangt er zu solchen Schlüssen. Er kann überhaupt nicht so schließen, ohne das Gedankenwerk Einsteins selbst in Trümmer zu legen. Seine Relativitätstheorie ist durchwegs mathematisch. In seinen sämtlichen Gleichungen arbeitet Einstein und arbeitet jeder Physiker mit den Ergebnissen des Einmaleins als mit absoluten Ergebnissen. $2 \times 2 = 4$, $3 \times 3 = 9$, sind zwei Gleichungen, welche in sich absolut wahr sind. Sie werden nicht erst wahr beim Auftreten anderer Gleichungen. Sie können deshalb durch das Auftreten anderer Gleichungen, d. h. durch Relation zu anderen Gleichungen, oder durch Relation anderer Gleichungen zu ihnen keine Veränderungen erleiden. Wer die innere, absolute Wahrheit dieser Gleichungen leugnet, setzt ihre Geltung der Willkür aus und kann ihnen durch keine Relativität Wahrheit beibringen. Damit hört die Mathematik überhaupt auf und infolgedessen auch die Einsteinsche Relativitätstheorie.

Die Relativitätstheorie anerkennt also absolute Wahrheiten, von deren Bestand sie selbst abhängt und gegen welche sie in keiner Weise etwas zu unternehmen vermag. Mit solchen Darlegungen haben wir in einer akademischen Diskussion auf einem Ostseedampfer einen Einstein-Schwärmer zur Besinnung gebracht, der zuerst hartnäckig mit der These focht: Alles ist relativ, es gibt nichts Absolutes, es gibt keine absolute Wahrheit mehr.

Die Erkenntnistheorie, nach welcher das Einmaleins entstand, die Denkgewohnheiten, welche das Einmaleins als Naturnotwendigkeit aufstellten, werden auch bei Annahme der Relativitätstheorie durch keine andere Erkenntnistheorie, durch keine neuen Denkmethoden ersetzt.

Albert Einstein selbst hat die Berechnung des Merkurperihels, der 1·7 Bogensekunde Lichtstrahlkrümmung neben dem Sonnenrand, einer bestimmten Rotverschiebung im Spektrum auf der Sonne durchgeführt an Hand der absoluten Gleichungen des Einmaleins und ohne Aufstellung

einer neuen Denkmethode, ohne Versuch eines Vorschlages zur Aufstellung neuer Denkgewohnheiten für den Nachweis der Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Einmaleins.

b) Der gekrümmte Raum und die neue Geometrie.

Aber die relativistisch notwendige Annahme der Krümmung des Raumes stürzt doch die alten Denkgewohnheiten, stürzt die Möglichkeit des Festhaltens an der thomistischen Erklärung der Gewinnung wahrer Anschauungen und sicherer Erkenntnisse der Natur trotz Anerkennung derselben für die richtige Aufstellung des Einmaleins!

Die Kantianer sind durch die Forderung des gekrümmten Raumes von Einstein in große Aufregung versetzt worden. Wir beschäftigen uns hier nicht mit Kant. Die thomistische Erkenntnistheorie unterscheidet streng zwischen Anschauung, Erfahrung durch die Sinne und zwischen dem Denken und Erkennen. Für die Erfahrung durch die Sinne bietet die relativistische Raumkrümmung keine Schwierigkeit. Das Auge sieht den Raum nicht und die Hand fühlt ihn nicht. Augen und Hände schauen, fühlen ausschließlich nur Raumbegrenzungen. Gekrümmte Linien und Flächen hat man schon von jeher zahllose erstellt oder nachgewiesen nach den Gesetzen der thomistischen Erkenntnistheorie. Der bloße Raum ist kein Objekt der Sinne, obwohl das Dasein sinnfälliger Dinge ihn nachweisen läßt.

Wie steht nun das geistige Erkennen zum gekrümmten Raum Einsteins und zu seiner Geometrie nach den Gesetzen von Gauß, Riemann usw.? Nach Einstein kann die Raumkrümmung null werden. Sie ist absolut null bei Fehlen eines Gravitationsfeldes, relativ null, d. h. unmeßbar klein, bei möglichst schwachem Gravitationsfeld. Mit steigendem Gravitationspotential steigt die Raumkrümmung, welche demzufolge wechselt in der Umgebung verschieden großer, wechselnder Massen. Ist die Raumkrümmung null, der Raum also eben, so gilt die Euklidische Geometrie. Die Geometrie nimmt aber zuerst unmerklich, dann merklich, dann immer stärker neue Formen an bei Auftreten und Steigen eines Gravitationspotentials infolge Auftretens von Massen, die es verursachen. Und nun die objektive, richtige Erkenntnistheorie? Auf den gleichen Erkenntniswegen und mit den gleichen Erkennungsmitteln,

welche die Feststellung des ebenen „Raumes" und die Aufstellung der Euklidischen Geometrie gestatten, gestatten und erzwingen wir uns naturnotwendig auch die Feststellung der Unrichtigkeiten, der Abweichungen davon. Letzteres führt durch Feststellung der neuen Formen naturnotwendig zur Aufstellung neuer geometrischer Ergebnisse und zum Aufsuchen neuer Formeln und einer neuen Technik, um sie richtig und möglichst leicht zu erfassen. Man kann dann theoretisch mittels alter Denkgewohnheiten alle Krümmungen in so kleine Teile zerlegen, daß bei jedem Teil praktisch die Euklidische Geometrie gilt und ihre euklidisch gewonnene Summe dann natürlich auch für das Ganze. Daraus ersieht man, daß der „gekrümmte Raum" der Relativisten wesensgleich ist mit dem Raum von der Krümmung Null, und daß verschiedene richtige Geometrien nicht wesensverschieden von einander sein können, sondern daß eine die andere fortsetzt und ergänzt. Diese sämtlichen Erkenntnisse werden aber gewonnen und die objektive Wahrheit derselben als Wissenschaftsbesitz sichergestellt auf Grund der einen und gleichen Erkenntnistheorie nach Thomas von Aquin, und nicht nach Theorien alten oder neuen Datums, welche keine sichere Wahrheit zulassen wollen und, mit der Einführung der Skepsis an allem, die Wissenschaft selbst tödlich vergiften.

Das ist jedoch noch nicht alles, was an dieser Stelle zu sagen ist. Auch Gauß und Riemann sowie ihre scharfsinnigen Nachfolger treffen mit ihren angenommenen hypothetischen Krümmungen nicht den Raum als Raum, sondern setzen damit stets nur Linien, Flächen und geometrische Körper im Raum. Diese, und nicht der Raum als bloßer Raum, sind Gegenstand ihrer geometrischen Erwägungen und genialen Berechnungen. Bei Einstein genügen, wie wir schon angedeutet haben, auch diese nicht. Denn Linien, stofflose, rein geometrische Flächen und Körper besitzen keine Widerstandskraft, keinerlei Arbeitskraft, keine Energie. Nach Einstein muß aber der durch das Gravitationspotential „gekrümmte Raum" die Kraft besitzen, physische Massen beliebig zu krümmen, also Arbeit zu leisten. Einstein verwechselt also den Raum mit krümmend wirkender Arbeitskraft, mit Energie im Raum. Das ist eine unmittelbare Folgerung aus der Physik, nicht aus der Philosophie, aber sie stimmt mit

den Erkenntnissen überein, welche sich nach der thomistischen Erkenntnistheorie ergeben.

c) Verkürzung des Zeitverlaufes und bewegter Stäbe.

Diese muß natürlich mit in Kauf genommen werden bei Annahme der Relativitätstheorie. Hat also von ihrem Standpunkte aus die thomistische Erkenntnistheorie ein irriges Erkenntnisprinzip in sich, weil diejenigen Erdenbürger, welche Thomisten oder Scholastiker überhaupt heißen, nicht schon seit Jahrhunderten die Veränderung der Zeit oder der Stablängen bei der Bewegung erkannten? Einstein erklärt und die Mathematik beweist es unwiderlegbar, daß diese relativistisch postulierten Veränderungen so äußerst geringfügig sind bei den Verhältnissen auf der Erde, daß sie nicht nur nicht mit bloßem Auge und gewöhnlichem Maßstab, sondern auch nicht mit den weitestgehenden, bis jetzt funktionierenden technischen Mitteln erkannt und nachgewiesen werden können. Einstein muß ja bis zur Spektralrotverschiebung bei der Sonne, welche die Erde mehr als 300.000 mal an Masse, an Gravitationskraft überwiegt, die Zuflucht nehmen, um endlich einmal einen sicheren, sachlichen Beweis für seine weltberühmte Theorie zu gewinnen. Und diese einzige Bestätigung ist bis jetzt ausstehend. Wir haben ja schon oben gesehen, was das aufrichtige Wort Einsteins bedeutet: „Bei der Sonne ist die Existenz des Effektes wegen seiner Kleinheit (nota: trotz der Riesenwirkung der Sonne) schwer zu beurteilen.“ Die Forscher an den mächtigsten derzeitigen Instrumenten bekamen bis heute noch keine positiven, sondern immer nur negative Resultate; positive meinen erhalten zu haben Grebe und Bachem und einzelne andere bei einzelnen Spektrallinien. Aber auch diese positiven wie negativen Resultate können nur instrumental ermöglicht und rechnerisch festgestellt werden mittels der Tätigkeit der Sinne und des Verstandes durch ein derartiges Zusammenarbeiten beider, wie die thomistische Erkenntnistheorie es lehrt. Diese hat also alles geleistet, was überhaupt zu leisten ist. Und die Metaphysik der Zeit, wie sie der aquinatische Kirchenlehrer und Weltweise darstellt, wird auch bei Annahme der Relativitätstheorie nicht geändert. Die eigentliche Zeitmessung geschieht nicht durch unsere Uhren, sondern durch

den Lauf der Erde um sich selbst und um die Sonne. Im Winter wandert sie rascher als im Sommer, weil bedeutend näher der Sonne, und auch ihre Rotation kann infolge physischer Veränderungen zweifellos etwas wechseln. Aber weder diese Verschiedenheiten in der Natur noch das oftmalige Nach- oder Vorgehen, Falschgehen der Uhren, konnten die thomistische Metaphysik der Zeit beeinflussen. Diese Einflüsse berühren nur die wechselnde Zahl der Bewegungen des Erdkörpers oder der Uhrrädchen, welche nicht die Zeit ausmachen, sondern in der Zeit geschehen.

d) Keine absolute Bewegung.

Diesen Ausspruch der Relativitätstheorie Einsteins macht vielen am meisten zu schaffen. Mit Unrecht. Was heißt nach Einstein: Der Bahnzug ist absolut bewegt? Das heißt nur: Der Bahnzug ist wirklich bewegt! Aber weshalb lehrt denn Einstein und seine Schule: Es gibt keine absolute Bewegung? Das heißt nichts anderes als das: Die Physik ist nicht imstande, die wirkliche Bewegung eines Körpers nachzuweisen; sie kann nichts anderes feststellen als die wechselnden Streckenunterschiede zwischen zwei oder mehreren Körpern, ohne nachweisen zu können, welcher Körper ruht und welcher sich wirklich bewegt. Darum lehrt Einstein konsequent: Jedermann kann sich nach Belieben zum ptolemäischen oder zum kopernikanischen Weltsystem bekennen. Wenn zwei Eisenbahnzüge A und B jetzt nebeneinanderstehen und in fünf Minuten 100 Meter von einander entfernt sind, so kommt es nicht darauf an zur Erreichung dieser Streckendifferenz, ob A oder B der bewegte oder ruhende Zug ist, oder ob beide entgegengesetzt sich etwas von einander bewegt haben. Deshalb schreibt der Relativist keinem Zuge die wirkliche oder absolute Bewegung zu, obwohl er ihr Vorhandensein zugibt und bekennt durch seine Rechnungen. Er sagt infolgedessen: Die Entfernung des A vom B ist gegenüber früher verändert, also hat sich A relativ zu B und B relativ zu A bewegt. Das ist die relative Bewegung. Nun sagt der Relativist weiter — und auf die Zulässigkeit und Notwendigkeit dieser Aussage hat ja Einstein seine gesamte Relativitätstheorie zugespitzt —, daß im ganzen Weltall die wirkliche, tatsächliche, d. h. — wiederholen wir es — absolute Bewegung nicht nachgewiesen werden kann und

daß man deshalb nur mit der relativen Bewegung rechnen kann und mit ihr rechnen muß. Daher kommt der Satz von der Umkehrbarkeit aller Bewegungsvorgänge.

Jene Relativisten und ihre Nachschreiber, nach deren Sätzen es überhaupt keine absolute Bewegung gibt, vergessen also die Grundlage, auf welcher die relativistische Bewegungslehre beruht. So ist jener irrige Satz in Wahrheit kein echtes Produkt der Einsteinschen Relativitätstheorie, welche mit den Zuständen der Ruhe und der Bewegung, jedoch der relativen Bewegung und reziprok der relativen Ruhe rechnet, weil ihre Gleichungen und Transformationen keinen Anhaltspunkt für den Nachweis bieten, daß gerade dieser und nicht jener Körper, Zug A und nicht Zug B, die Erde und nicht die Sonne, das Sonnensystem und nicht, beispielsweise, die Gemma in der Krone sich wirklich bewegt und der andere Teil ruht.

Die thomistische Erkenntnistheorie ist damit zum Teil in Harmonie. Der Relativist findet noch mehr ihre Zustimmung, wenn er erklärt, von seinem Standpunkte aus die Nachweisbarkeit der absoluten Bewegung bloß auf Grund der Mathematik leugnen zu müssen, ohne dabei die natürlichen Verhältnisse in Betracht zu ziehen. Für die Gleichungen ist es tatsächlich belanglos, ob die absolute, die wirkliche Bewegung da oder dort steckt, die schließlichen Resultate kommen genau gleich heraus. Es ist aus den bloßen Gleichungen überhaupt nicht herauszufinden, wo die absolute, die wirkliche Bewegung steckt.

In der Natur der Sache ist es anders. Die größten Physiker haben schon darum gekämpft, Einstein einen physikalischen Beweis für das Bestehen der wirklichen Bewegung gerade beim Körper A aufzubringen und bei Körper B die Ruhe nachzuweisen. Wir wissen, wie die Relativisten es als mißlich empfinden, dabei auf den „gesunden Menschenverstand" verwiesen zu werden. Mit unserem früheren Beispiele der zwei Eisenbahnzüge und der Notwendigkeit, entweder ihnen die absolute, einander entgegengesetzte Bewegung und dem Erdboden darunter die Ruhe oder anderenfalls ihnen die Ruhe und der Stadt Zürich infolge der wirklichen entgegengesetzten Bewegungen des Erdbodens das furchtbarste Zerreißen im unerhörtesten Erdbeben zuschreiben zu müssen — letzteres gegen alle Evidenz und Geschichte —, kann der Satz: Es gibt kein Mittel, die

absolute Bewegung nachzuweisen — wir können nur von relativer sprechen — nicht mehr bestehen.

Schluß.

Wir kennen nach thomistischen Erkenntnisprinzipien — auch bei der absoluten Bewegung — ein Element nur relativ, nämlich die Richtung der Bewegung. Die astronomischen Ergebnisse nach den bisherigen „Denkgewohnheiten“ lassen eine Bewegung des gesamten Sonnensystems erkennen. Je nach den verschiedenen Forschern Campbell, Gyllenberg, Strömberg, B Boss beträgt die Schnelligkeit dieser Bewegung 19·5 bis 21·6 Kilometer in der Sekunde. So werden auch für ihre Richtung verschiedene Punkte am Firmamente als wahrscheinlich bezeichnet. Die Erde macht auch diese Bewegung naturnotwendig mit. So kann also niemand mit Gewißheit sagen, welche Richtung in bezug auf ein gedachtes Axensystem des gesamten Weltalls irgendeine Bewegung aut Erden hat. Demzufolge sind alle und jede Bewegungsrichtungen uns nur relativ bekannt, und zwar überhaupt, nicht etwa auf Grund der Einsteinschen Relativitätstheorie. Die thomistische Erkenntnistheorie führt also in ihren Folgerungen zur Gewißheit, daß wir zwar bloß relative Bewegungsrichtungen kennen, daß wir aber nicht nur relative, sondern auch absolute Bewegungen bestimmter Gegenstände nachweisen können, wie wir gesehen haben.

Noch ein Wort von der Ruhe. Die Eisenbahnschienen und das Stationsgebäude ruhen und zugleich sind sie bewegt. Sie ruhen, d. h. sie bleiben am gleichen Orte relativ zum Erdboden; an ihm sind sie ja festgemacht. Aber mit der Erde bewegen sie sich um die Erdachse und durch das Weltall. Bewegt sind ohne Zweifel alle Planeten, Monde, Kometen. Bewegungen hat man nachgewiesen schon bei manchen Fixsternen. Es ist deshalb möglich, ja sehr wahrscheinlich, daß alle Sterne in Bewegung sind, weil alle zweifellos derselben Natur sind, die der Schwerkraft unterliegt. Wenn wir das annehmen, so müssen wir sagen, daß es keine absolute Ruhe im Weltall gibt. Alles ist bewegt mit den Sternen und die Sterne sind durcheinander bewegt, und in steter Bewegung sind die wunderbaren Lichtstrahlen, die unser kleines, wunderbares Auge und unseren noch viel

wunderbareren Verstand in gewisser Weise verbinden mit Millionen Sternen, die in ungemessenen Fernen ihre Bahnen gehen. Und alle diese Bewegungen sind gewisse Vollkommenheiten, wie das Denken des Verstandes und das Lieben des Willens — möchten alle nur Gutes denken und alle den Schöpfer und außer dem Schöpfer alles nur im Schöpfer lieben! — Vollkommenheiten sind. Und alle diese Bewegungen, diese Vollkommenheiten weisen hin auf ein ewiges Wesen von unendlichem Verstand, von unendlichem Willen, von unendlicher Denkgröße, von unendlichem Lieben, das in unendlicher Tätigkeit, in unendlicher Ruhe unendlich vollkommen ist. „In ipso vivimus et movemur et sumus[1]", wie durch den Völkerapostel jener Geist lehrt, der unbewegt die Seelen bewegt und die Wahrheit und die Liebe ist. Und ihn nach kurzem Wandern, Streben und Dulden auf Erden, im Himmel schauend, sollen wir einst unermeßlich selig sein, unnennbare Friedensruhe in der Sättigung durch Gott selbst genießend in den wunderbarsten, dem Geist entsprechenden Bewegungen des geschaffenen Verstandes und des geschaffenen Willens.

Altstätten (St. Gallen).

Dr. theol. und phil. *Jac. M. Schneider.*

DIE METAPHYSISCHEN UND KULTURPHILOSOPHISCHEN THEORIEN VON OSWALD SPENGLERS GESCHICHTSAUFFASSUNG.

II.

Die philosophischen Probleme von Spenglers Kulturlehre.

Spengler hat die evolutionistische Metaphysik Heraklits eigentlich in keiner Weise vertieft, er hat ihr nur durch allerlei modernes Beiwerk von Theorien des Immanentismus und Relativismus sowie einer neuen Erkenntnistheorie der Intuition den Anstrich einer originalen Neuschöpfung gegeben. So will er den Gegensatz von Sein und Werden aufgeben, da er nichts Wesentliches ausdrücke, indem man ein

[1] Actus Apost. 17, 28.

unendliches Werden als Zustand auffassen und so dem Sein zuordnen könne. Die Unterscheidung Goethes zwischen Werden und Gewordenem sei viel tiefer; Werden und Gewordenes seien die letzten Elemente des im Bewußtsein uns Gegebenen, und das Gefühl, das aus diesem primären, die äußersten Grenzen des Bewußtseins berührenden Gegensatz hervorgehe, sei „das ursprünglichste Etwas, bis zu dem sich überhaupt gelangen läßt“ (p. 77).

„Eigenes“ und „Fremdes“ bilden die beiden Pole des menschlichen Bewußtseins. Werden und Gewordenes sind der Gegenstand und die Tatsache des Lebens. Das eigene, beständig sich entfaltende Leben ist stets mit dem eigenen Bewußtsein identisch und diese Tatsache heißt Gegenwart. Ferner besitzen „Leben“ und „Bewußtsein“ das „geheimnisvolle Merkmal“ der Richtung, das unaussprechliche Lebensgefühl der Zeit. Daraus folgt die „tiefe Beziehung des Gewordenen zum Tode“ (p. 79). Der Seele als dem Möglichen steht die Welt als Wirkliches gegenüber und daher ist das Leben „die Gestalt, in welcher sich die Verwirklichung des Möglichen vollzieht“ (p. 79). In bezug auf die Richtung heißt das Mögliche „Zukunft“, das Verwirklichte „Vergangenheit“ und die Mitte beider, die Verwirklichung, die den Sinn des Lebens selbst ausmacht, nennt Spengler die Gegenwart. In seiner Auffassung ist die Seele das zu Vollendende und das Leben besteht im Prozeß der Vollendung.

Wie nun die Seele nach Spengler das Mögliche bedeutet und die Welt das Wirkliche, so ist zu unterscheiden zwischen einer möglichen und einer wirklichen Kultur, der Kultur als Idee und der Kultur als Körper der Idee, als Auswirkung, als Verwirklichtes. Geschichte dagegen ist das Leben, der Prozeß der Verwirklichung und Vollendung, Geschichte ist „die Verwirklichung möglicher Kultur“ (p. 80). Diese fundamentalen Bestimmungen der Spenglerschen Metaphysik seien außerhalb des Bereiches „der Mittelbarkeit durch Begriff, Definition und Beweis“, sie müssen „vielmehr ihrer tiefsten Bedeutung nach gefühlt, erlebt und erschaut werden“ (p. 80). Erleben und Erkennen sind zwei grundverschiedene Operationen des Menschengeistes; das Erkennen erkennt Gewordenes und bedient sich zur Mitteilung der Formel, des Gesetzes und des Schemas; das Erleben fühlt das Werden und macht es verständlich durch den Vergleich, das Bild und das Symbol. Für den Men-

schengeist ist das gewordene Sein und der vollzogene Erkenntnisakt identisch. Wie Spengler das Leben zwischen Seele und Welt, die Geschichte zwischen mögliche und verwirklichte Kultur setzt, so stellt er in seiner Bestimmung der Denkoperationen zwischen das Erkennen und das Erleben das Verständnis, das in der Fähigkeit bestehe, etwas in die schon vorhandene Summe von Erlebnissen oder Erkenntnissen einordnen zu können. Die letztgenannte Dreigliederung der menschlichen Geistestätigkeit ist in bezug auf das Verhältnis der beiden grundlegenden Operationen zur Fähigkeit des Verständnisses nicht scharf genug ausgeprägt. Jedoch steht sie in offenbarer Analogie zu den anderen dreigliedrigen Konzeptionen von Seele — Leben — Welt, Zukunft — Gegenwart — Vergangenheit, Kulturidee — Geschichte und Kulturkörper.

a) Die Bedeutung der Zahl.

Auf den erwähnten triarischen Konzeptionen baut Spengler seine mathematische Metaphysik auf, die ihrerseits wieder als Grundlage seiner gesamten Geschichts- und Kulturphilosophie gedacht ist. Die Mathematik, die unter allen Schöpfungen des Menschengeistes einen einzigartigen Rang behaupte, sei einerseits Wissenschaft „strengsten Stiles“, anderseits eine echte Kunst, sie ist überhaupt eine Metaphysik vom „höchsten Range“. „Jede Philosophie ist bisher in der Verbundenheit zu einer zugehörigen Mathematik erwachsen“ (p. 82). Wie die Vorstellung von Gott in jeder Kultur „aus ihrer tiefsten Tiefe“ neu gestaltet werde und „die bildgewordene Idee der Notwendigkeit des Schicksals“ sei, so sei die Zahl die bildgewordene Idee der kausalen Notwendigkeit. Ja, die Mathematik wird schließlich bei Spengler zu einem religiösen Mysterium: „In diesem Sinne darf man das Dasein von Zahlen ein Mysterium nennen, und das religiöse Denken aller Kulturen hat sich diesem Eindruck nie entzogen“ (p. 82).

Das ursprüngliche Merkmal alles Werdens ist nach Spengler die Richtung, die Nichtumkehrbarkeit, und die fundamentalste Eigenschaft alles Gewordenen ist die Ausdehnung. Daher haben wir zwischen der chronologischen Zahl des Werdens und der mathematischen Zahl des Gewordenen zu unterscheiden. Natur ist als Gewordenes „das Zählbare“, Geschichte dagegen als Werden „ist der Inbegriff

dessen, was zur Mathematik kein Verhältnis hat" (p. 83). Weil die Zahlen Zeichen vollkommener extensiver Begrenzung darstellen, bedeuten sie nach Spengler schlechthin das Wesen alles Wirklichen, mathematisch ist schließlich das Urgefühl einer jeden Kultur. „Am Anfang jeder Kultur steht ein archaischer Stil, den man nicht nur in der frühhellenischen Kunst hätte geometrisch nennen können. Es liegt etwas Gemeinsames, ausdrücklich Mathematisches im Dipylonstil der altgriechischen Grabvasen, im Tempelstil der vierten Dynastie Ägyptens mit seiner unbedingten Herrschaft der geraden Linie und des rechten Winkels, im hieratischen Stile der altchristlichen Sarkophagreliefs und im romanischen Ornament. Jede Linie, jede menschliche oder Tierfigur mit ihrer gar nicht imitativen Tendenz, offenbart hier ein mystisches Zahlendenken in unmittelbarer Beziehung auf das Geheimnis und den Kult des Todes (des Starren)" (p. 84).

Aber auch die Zahl teilt das Schicksal der Spenglerschen Wissenschaft, sie ist ebenso relativ wie die Kunstformen einer gewissen Stilperiode. „Eine Zahl an sich gibt es nicht und kann es nicht geben. Es gibt mehrere Zahlenwelten, weil es mehrere Kulturen gibt" (p. 85). Der indische, arabische, antike und abendländische Zahlentypus ist jeder ein anderes Prinzip der Ordnung des Gewordenen und daher auch der Ausdruck eines anderen Weltgefühls. Die Formensprache der Mathematik ist ihrem tiefsten Wesen nach mit jener „der benachbarten großen Künste" verwandt. Wie das Ziel der Mathematik in einem abgeschlossenen System von Sätzen bestehe, welches die synthetische Ordnung a priori des starren Ausgedehnten darstelle, so strebe auch die Kunst nach einer Synthese und das Formgefühl des Bildhauers, Malers, Tondichters sei wesentlich ein mathematisches. Die Mathematik gehe über das Beobachten und Zergliedern hinaus, in ihren höchsten Augenblicken gehe sie intuitiv, nicht abstrahierend vor. „Von Goethe stammt das tiefe Wort, daß der Mathematiker nur insofern vollkommen sei, als er das Schöne des Wahren in sich empfinde. Hier wird man fühlen, wie nahe das Geheimnis im Phänomen der Zahl dem Geheimnis der Kunstform liegt" (p. 89 f.). „Mathematik ist also auch eine Kunst. Sie hat ihre Stile und Stilperioden" (p. 90). Aus dieser Anschauung kann dann Spengler ohne weiteres die Conclusio ableiten:

„Es gibt keine Mathematik, es gibt nur Mathematiken“ (p. 88).

Die Apriorität der mathematischen Lehrsätze kann daher nach Spengler nicht so allgemein behauptet werden, wie es von seiten Kants geschieht. Spengler will Kants Erkenntnislehre einer Revision unterziehen. Es gebe zwei sehr verschiedene Arten des Apriori für die menschliche Geistestätigkeit, Faktoren, die trotz der relativen Geltung aller Kulturwerte scheinbar unabhängig von jeder Kultur sind und Faktoren, die notwendig einer bestimmten Kultur unterworfen sind. Beide Arten konstituieren synthetische Sätze a priori. Die Frage nach der Grenze dieser beiden Formen der Apriorität gehe über alle Erkenntnismöglichkeiten hinaus. Die bisher als selbstverständlich angenommene Konstanz der geistigen Formen sei eine Illusion, denn es existiere eben mehr als ein „Stil des Erkennens“. Der Consensus omnium könne nicht nur eine allgemeine Wahrheit, sondern auch einen allgemeinen Irrtum beweisen. „Das Tiefste und Letzte kann nicht aus der Konstanz, sondern allein aus der Verschiedenheit und nur aus der organischen Periodizität dieser Verschiedenheit erschlossen werden. Die vergleichende Morphologie der Erkenntnisformen ist eine Aufgabe, die dem abendländischen Denken noch vorbehalten ist“ (p. 88).

Spenglers mathematische Zahl steht als „formales Grundprinzip der ausgedehnten Welt“ (p. 101) durch „das Medium der kausalen Notwendigkeit“ in einer besonderen Beziehung zum Tode, wie die chronologische Zahl in innerster Beziehung zum Werden, zum Leben und zur Notwendigkeit des Schicksals steht. Der Ursprung aller großen Kunst liegt schließlich im tiefen Zusammenhang der mathematischen Form mit dem Ende des organischen Seins. „Zahlen sind Symbole des Vergänglichen. Starre Formen verneinen das Leben. Formeln und Gesetze breiten Starrheit über das Bild der Natur. Zahlen töten“ (p. 101).

Die verschiedenen Formgefühle der einzelnen Kulturen haben nach Spengler verschiedene Zahlenwelten geschaffen. Das Formgefühl der gotischen Kulturwelt habe sich das Zeichen des unanschaulichen, grenzenlosen Raumes gewählt. Der absolute Raum sei das Produkt des abendländischen Seelentums. „Die gesamte Mathematik von Descartes an dient der theoretischen Interpretation dieses großen, von

religiösem Gehalte erfüllten Symbols“ (p. 118). Spengler widmet der Parallele zwischen abendländischer und antiker Mathematik sehr eingehende Ausführungen. Sie lassen sich kurz in folgendes Schema zusammenfassen:

Perioden	Antike	Abendland
1. Konzeption einer neuen Zahl	Um 540: Die Zahl der Größe. Die Pythagoräer. (Um 470: Sieg der Plastik über die Freskomalerei)	Um 1630: Die Zahl als Beziehung. Descartes, Fermat, Pascal; Newton Leibniz. (Um 1670: Sieg der Musik über die Ölmalerei)
2. Höhepunkt der systematischen Entwicklung	450—350: Archytas, Plato, Eudoxos (Phidias, Praxiteles)	1750—1800: Euler, Lagrange, Laplace (Haydn, Mozart)
3. Innerer Abschluß der Zahlenwelt	300—250: Euklid, Apollonios, Archimedes (Lysippos, Leochares)	Nach 1800: Gauß, Cauchy, Riemann (Beethoven)

b) Das Problem der Weltgeschichte.

Das universalgeschichtliche Problem beruht bei Spengler einzig auf dem Gegensatz der Polarität und der Periodizität in der Auffassung des geschichtlichen Geschehens. Das polare Weltbild könne erst dann überwunden werden, wenn man die richtige Distanz vom Objekte gewonnen habe. Spengler tut, als ob er der Erste wäre, der die Frage nach der historischen Distanz aufgeworfen hätte; und doch hat er sich hier ganz offensichtlich Theorien von Karl Lamprecht zu eigen gemacht, der in seiner „Einführung in das historische Denken“ (Berlin 1912) die historische Distanz in demselben Sinne wie Spengler erörtert. Diese historische Distanz soll in der Spenglerschen Methodik den Forscher befähigen, „das ganze Phänomen der historischen Menschheit wie mit dem Auge eines Gottes zu überblicken, wie die Gipfelreihe eines Gebirges am Horizont, als ob man selbst gar nicht zu ihr gehörte“ (p. 136). Spengler betrachtet sich als den Kopernikus, der den Akt der Befreiung vom Augenschein im Namen des unendlichen Raumes, den der abendländische Geist der Natur gegenüber längst vollzogen hatte“ (p. 136), noch einmal vollbracht habe.

Wir haben oben ausgeführt, daß Spengler die Welt eines jeden als dessen verwirklichtes Seelentum auffaßt. Diese Wirklichkeit sei auf der Stufe des Urmenschen und des Kindes (biogenetisches Grundgesetz psychologisch angewendet!) noch verschleiert, chaotisch und formlos, sie werde nach und nach immer exakterer Fassungen fähig, „deren Skala zwischen den Extremen reinsten Anschauens und reinsten Erkennens eine unbegrenzte Menge nie sich genau wiederholender Strukturen zuläßt“ (p. 137). „Die Welt ist für jeden einzelnen sein eigenstes, einmaliges, notwendiges und durchaus willenloses Erlebnis“ (p. 137).

Natur und Geschichte sind in der Auffassung Spenglers die beiden extremen Arten, die Wirklichkeit als Weltbild zu gestalten. Der Gegensatz besteht darin, daß die Wirklichkeit als Natur alles Werden dem Gewordenen und die Wirklichkeit als Geschichte alles Gewordene dem Werden einordnet. Geschichte kann nach Spengler nicht wissenschaftlich behandelt werden, es liege darin ein innerer Widerspruch und deshalb sei jede pragmatische Geschichtschreibung ein Kompromiß. „Natur soll man wissenschaftlich traktieren, über Geschichte soll man dichten. Alles andere sind unreine Lösungen . . .“ (p. 139). Eine genaue Grenze zwischen beiden Auffassungen gebe es allerdings nicht, sie seien in jedem Erkenntnisakte vorhanden. Aber jeder Mensch, jede Kulturstufe und Kultur habe eine ursprüngliche Anlage und Bestimmung, eine der beiden Arten als Ideal anzustreben. Der abendländische Kulturmensch sei in hohem Maße historisch orientiert, während der antike Mensch nur „die punktförmige Gegenwart“ als seiend anerkannt hätte.

Rücksichtlich des kulturhistorischen Verhältnisses verwickelt sich Spengler in einen sonderbaren Widerspruch, wenn er meint, die geschichtliche Auffassung der Welt sei die ursprüngliche und die natürliche die spätere, weil ein Werden stets dem Gewordenen zugrunde liege. Wieso kann denn in seiner Periodik die historische Morphologie als letzte philosophische Möglichkeit die naturhafte Auffassung des Weltbildes überwinden? Die Abfolge müßte alsdann eher umgekehrt konstruiert werden. Spengler muß ferner auch zugestehen, daß eine genaue Grenze zwischen der naturhaften und der historischen Weltauffassung nicht festgelegt werden könne, denn Werden und Gewordenes sei ja in jedem Erkenntnisakte vorhanden.

Die historische Erkenntnis hat Richtung, die naturhafte Auffassung hat Ausdehnung; das sind die Hauptmerkmale, nach denen sich die Spenglerschen Welteindrücke unterscheiden. Die einen ergeben eine Naturerkenntnis und wissenschaftliche Erfahrung, die anderen eine Menschenkenntnis und Lebenserfahrung. Alle Weltauffassung bedeutet schließlich nach Spengler nichts anderes als eine Morphologie. Es gibt daher nach Spengler zwei grundlegende Morphologien: die Morphologie des Ausgedehnten und Mechanischen, konstituiert als Wissenschaft der Naturgesetze und Kausalbeziehungen, die Systematik; die Morphologie des Organischen, konstituiert als einheitliche Erfassung der Richtung und des Schicksals in Geschichte und Leben, die Physiognomik. Mit bezeichnender Eigenart charakterisiert Spengler das Verhältnis der beiden Morphologien zu einander: „Zur Naturerkenntnis kann man erzogen werden, der Geschichtskenner wird geboren. Er begreift und durchdringt mit einem Schlage, aus einem Gefühl heraus, das man nicht lernt, das jeder absichtlichen Wirkung entzogen ist, das dem Willen nicht unterliegt, das in seinen höchsten Momenten sich selten genug einstellt. Zerlegen, definieren, ordnen, nach Ursache und Wirkung abgrenzen kann man, wenn man will. Das ist eine Arbeit, das andere ist eine Schöpfung. Gestalt und Gesetz, Gleichnis und Begriff, Symbol und Formel haben ein sehr verschiedenes Organ. Es ist das Verhältnis von Leben und Tod, von Zeugen und Zerstören, das hier erscheint. Der Verstand, der Begriff tötet, indem er ‚erkennt'. Er macht das Erkannte zum starren Gegenstand, der sich messen und teilen läßt. Das Anschauen beseelt. Es verleibt das Einzelne einer lebendigen, innerlich gefühlten Einheit ein. Dichtung und Geschichtsforschung sind verwandt, Rechnen und Erkennen sind es auch" (p. 147).

Noch merkwürdiger charakterisiert Spengler den Unterschied zwischen der Physiognomik und der Systematik im zweiten Bande seines Werkes[1]. Dort sagt er (p. 14 ff.), daß das Ziel des Denkens die Wahrheit sei, aber die Wahrheiten hätten weil sie absolut und ewig seien, mit dem Leben nichts mehr zu tun. Wie es für ein Tier nur Tatsachen gebe, so

[1] Spengler, Der Untergang des Abendlandes; II. Band: Welthistorische Perspektiven. 16. bis 30. Auflage. München 1922.

gebe es auch in der Geschichte nur Tatsachen. Zwischen Tatsachen und Wahrheit aber besteht nach Spengler derselbe Unterschied, wie zwischen Zeit und Raum, Schicksal und Kausalität. „Lebenserfahrung und Menschenkenntnis richten sich nur auf Tatsachen. Der tätige Mensch, der Handelnde, Wollende, Kämpfende, der sich täglich gegen die Macht der Tatsachen behaupten und sie sich dienstbar machen oder unterliegen muß, sieht auf bloße Wahrheiten als etwas Unbedeutendes herab. Für den echten Staatsmann gibt es nur politische Tatsachen, keine politischen Wahrheiten. Die berühmte Frage des Pilatus ist die eines Tatsachenmenschen“ (II, p. 15).

Der Wille zum System bedeutet nach Spengler den Willen, „Lebendiges zu töten“. Indem das Lebendige „festgestellt“ werde, werde es starr gemacht, und der Sieg des Geistes werde dann vollendet sein, wenn er alles starr gemacht und „an die Kette der Logik gehängt“ hat. Verstand und Vernunft unterscheiden sich in Spenglers psychologischer Dynamologie wie pflanzenhaftes Gefühl und tierhaftes Verstehen. Verstand und Vernunft sind voneinander verschieden durch die Art ihrer Tätigkeit und das Ziel ihrer Tätigkeit. Die Vernunft schafft, der Verstand findet, kritisiert. Die Vernunft schafft Ideen, der Verstand findet und kritisiert Wahrheiten. Ideen aber gehören in der Auffassung Spenglers zum „lebendigen Selbst“ und können nicht mitgeteilt, sondern nur mitgefühlt werden. Wahrheiten dagegen sind leblos und mitteilbar. Diese rein kritische Tätigkeit des Verstandes ist aber auch rein relativen Charakters. „Jede neue Wahrheit, die der Verstand findet, ist nichts als ein kritisches Urteil über eine andere, die schon da war. Die Polarität zwischen neuem und altem Wissen bringt es mit sich, daß es nur relativ Richtiges in der Welt des Verstandes gibt, nämlich Urteile von größerer Überzeugungskraft als andere Urteile. Kritisches Wissen ruht auf dem Glauben an die Überlegenheit des Verstehens von heute über das von gestern. Es ist wieder das Leben, das uns zu diesem Glauben zwingt“ (II, p. 16 f.).

Der Unterschied zwischen geschichtlicher und naturhafter Weltauffassung rücksichtlich des Objektes sieht Spengler vor allem darin, daß die naturhafte Auffassung, je mehr sie mathematischen Charakter hat, sich desto ausschließlicher auf Gegenwärtiges bezieht; das Objekt der

Geschichte sei hingegen ein Gedächtnisbild. „Geschichte setzt als ihr Organ eine schwer zu beschreibende Art innerer Sinnlichkeit voraus, deren Eindrücke in unendlicher Wandlung begriffen sind, mithin in einem Zeitpunkte gar nicht zusammengelegt werden können“ (I, p. 148). Gedächtnis aber will Spengler nicht im gewöhnlichen, landläufigen Sinn verstanden wissen, sondern als einen höheren Zustand, der wenigen gegeben sei, eine Art „Einbildungskraft, die jeden Augenblick sub specie aeternitatis, in steter Beziehung auf alles Vergangene und Zukünftige durchlebt werden läßt“ (I, p. 148).

c) Das Urphänomen der Weltgeschichte.

Die Formen, unter denen das geschichtliche Leben Gestalt gewinnt, sind nach Spengler die Kulturen. Kultur ist daher das Urphänomen aller vergangenen und zukünftigen Weltgeschichte. Aber die Kulturen sind nichts anderes als hochentwickelte Organismen. Kulturgeschichte ist ihre Biographie, Kulturphilosophie ihre Biologie. Als reife Kulturen, d. h. Kulturen, die ihr Seelentum zur inneren Vollendung entwickelt haben, kommen für die Weltgeschichte die chinesische, babylonische, ägyptische, indische, antike arabische, abendländische und die Mayakultur in Betracht. Die Zahl der nicht zur Reife gelangten Kulturen sei gering; Spengler erwähnt hier die persische, hettitische und die Kultur der Kitschua. Für das Verständnis des Urphänomens der Weltgeschichte kommen sie aber nach seiner Meinung nicht in Betracht. Als erst entstehende Kultur nimmt Spengler die russische an.

Wie man vom Habitus einer Pflanze spricht, so kann man nach Spengler von einem Stil der Kulturseele sprechen. Mit dem Begriff des Habitus aber wird bei den Organismen die Lebensdauer und das Tempo der Entwicklung verbunden. Diese Begriffe will Spengler auch auf die Geschichte übertragen wissen. Jede Kultur habe einen anderen Takt der Entwicklung. „Man darf vom Andante des hellenisch-römischen und vom Allegro con brio des faustischen Geistes reden“ (I, p. 157). Die Kulturen mit allen ihren Phasen haben aber stets dieselbe Lebensdauer.

Aus dem Urphänomen des geschichtlichen Werdens will Spengler das Phänomen des Schicksals und des Zufalls in der Geschichte verstanden wissen. Wie bei einer Pflanze,

so können wir auch bei den Kulturen Schicksal und Zufall unterscheiden. Die Entwicklung des Samens zu einem Baum seiner Spezies ist Schicksal, die besonderen Entwicklungsmomente, die den Baum zu einem konkreten, individuellen gemacht haben, das ist Zufall. „Eine Buche, die eben heranwächst, wird im Laufe der Jahre Blätter, Zweige, einen Stamm, Wipfel erhalten, deren allgemeine Gestalt sich voraussagen läßt; dies gehört zum Schicksal des keimenden Organismus. Aber der Same ist vom Winde an irgendeine Stelle getragen worden und Alter, Gesundheit, Mächtigkeit, Fülle der Erscheinung werden durch sie wesentlich mitbestimmt. Tausend Umstände kommen dazu, um auch das Dasein zweier Nachbarstämme sehr verschieden zu gestalten. Hier würde ein strenger Christ von einer Gnade der Natur reden.... Und so tragen alle großen Kulturen, in deren Lebenslauf vieles vorausbestimmbar ist, in ihren Zügen etwas, das dem Urphänomen wesentlich angehört und das man ihrem Schicksal, etwas, das niemand ahnen kann und das man dem Zufall, der Gnade, zuweisen kann. In welchem Grade diese Wertung stattfindet, das entscheidet für das einzelne Geschichtsbild, das immer das eines bestimmten Betrachters ist, dessen Weltgefühl mit unmittelbarer innerer Gewißheit“ (I, p. 199).

Die Unterscheidung dieser letzten Ideen von Schicksal und Zufall ist nach Spengler eine Sache des Herzens. Er glaubt, daß die Idee der Gnade im abendländischen Christentum jene Ideen in der höchsten ethischen Fassung repräsentiere. „Fügung (Erbsünde) und Gnade — in dieser Polarität, die immer nur Gestalt des Gefühls, des bewegten Lebens, nie Inhalt der Erfahrung sein kann, liegt das Dasein jedes wirklich bedeutenden Menschen dieser Kultur beschlossen... Man mag es Fügung, Vorsehung oder Entwicklung nennen, was den Lebensläufen aller Menschen des Abendlandes etwas Verwandtes gibt, dem Denken bleibt es unzugänglich. Hier endet jede rationalistische Verfolgung religiöser Ideen beim Widersinn: der vermeintlichen Überwindung kirchlicher Dogmen durch die ‚Resultate der Wissenschaft‘. Die Prädestinationslehre bei Calvin und Pascal — die beide, aufrichtiger als Luther und Thomas von Aquino, die Konsequenzen der augustinischen Dialektik zu ziehen wagten — ist die notwendige Absurdität, zu welcher die verstandesmäßige Verfolgung dieser Dinge führt. Sie gerät aus der Logik des

Weltgefühls in die Logik der Begriffe und Gesetze, aus der unmittelbaren Anschauung des Lebens in ein System von Objekten. Die furchtbaren Seelenkämpfe Pascals sind die eines tiefinnerlichen Menschen, der zugleich geborener Mathematiker war und der die letzten und ernstesten Fragen der Seele zugleich den großen Intuitionen eines inbrünstigen Glaubens und der abstrakten Präzision einer ebenso großen mathematischen Anlage unterwerfen wollte. Dies gab der Schicksalsidee, religiös gesprochen die Vorsehung Gottes, die schematische Form des Kausalprinzips, die Kantsche Form der Verstandestätigkeit also, denn das bedeutet Prädestination, in der nun allerdings die lebendige, freie und stets gegenwärtige Gnade, als allein dem historischen (‚übernatürlichen'), nicht dem natürlichen Weltbilde immanent, logisch unmöglich erscheint. Der Zweifel an Gott ist das Verhängnis des Menschen, in dem ein tiefer Verstand über eine tiefe Seele siegt" (I, p. 194).

d) Seele, Weltbild und Raumproblem.

Für Spengler ist der Schicksalsgedanke das Höchste und Letzte, zu dem die Geschichtsforschung vordringen kann; wir müssen aber noch zu einer umfassenderen Betrachtung emporsteigen, zu einer neuen Art von Metaphysik, die unsere gesamte Welt als Symbol erfaßt. Wir fühlen die Einheit einer Kultur auf Grund der einheitlichen Sprache ihrer Symbolik. Da nach Spengler alles Ausdruck eines Seelischen ist, ist es zugleich Eindruck auf eine Seele, und dieser Zusammenhang, wo der Mensch zugleich Subjekt und Objekt ist, gibt das Wesen des Symbolischen wieder. Deshalb ist der Mensch auch als Symbol aufzufassen, sowohl hinsichtlich seines physischen Lebens, seiner sozialen Verhältnisse, wie auch vor allem rücksichtlich der Gesamtheit seines Seelenlebens im Weltbilde der Geschichte. Eine für alle Menschen identische Wirklichkeit kann es nach Spengler nicht geben; Wirklichkeit ist bloß das Produkt der freien Phantasie und Funktion einer jeden einzelnen Seele. „Der Mensch war gewiß ein Atom im Weltall, aber das Weltall war zugleich das Produkt seiner Vernunft" (I, p. 225). „Und deshalb gibt es so viele Welten, als es Menschen und Kulturen gibt, und im Dasein jedes einzelnen ist die vermeintlich einzige, selbständige und ewige Welt — die jeder mit dem anderen gemein zu haben glaubt — immer

ein neues, einmaliges, nie zu wiederholendes Erlebnis" (I, p. 227).

Weil die Symbole verwirklicht sind, gehören sie nach Spengler in den Bereich des Ausgedehnten; schon das Wort Form bezeichne etwas Ausgedehntes; Ausgedehntes aber hat Grenzen und Grenzen bezeichnen Vergänglichkeit. Zwischen Zeit und Raum, Richtung und Ausdehnung besteht daher wie zwischen Schicksal und Kausalität das Verhältnis von Leben und Tod. Der vom Schrecken des Todes erfüllte Urmensch wollte die Welt des Ausgedehnten durchdringen durch einen tief im Unbewußten liegenden Akt, der die Schwelle des individuellen Daseins bezeichne, indem durch diesen Akt Seele und Welt eigentlich geschaffen, getrennt und gegeneinandergestellt worden sei. Das Menschsein besteht im Ichgefühl und Weltgefühl und alle Kultur bedeutet nur Steigerung des Menschseins. Mit dem beginnenden Menschsein sind die Dinge nicht bloß Eindruck, sondern auch Ausdruck. Damit werden die Dinge zu Symbolen. Alle echte, unbewußte und innerlich notwendige Symbolik erwächst daher aus dem Phänomen des Todes, „in dem sich das Wesen des Raumes enthüllt" (I, p. 232). „Alle Kunst ist sterblich, nicht nur die einzelnen Werke, sondern die Künste selbst. Es wird eines Tages das letzte Bildnis Rembrandts und der letzte Takt Mozartscher Musik aufgehört haben zu sein, obwohl eine bemalte Leinwand und ein Notenblatt vielleicht übrig sind, weil das letzte Auge und Ohr verschwand, das ihrer Formensprache zugänglich war. Vergänglich ist jeder Gedanke, jedes Dogma, jede Wissenschaft, sobald die Seelen und Geister erloschen sind, in deren Welten ihre „ewigen Wahrheiten" mit Notwendigkeit als wahr erlebt wurden. Vergänglich sind sogar die Sternenwelten, welche die Astronomen am Nil und Euphrat betrachteten, denn unser — ebenso vergängliches — mit dem Auge des abendländischen Menschen gesehenes, aus seinem Gefühl gebildetes Weltsystem, dessen Form Kopernikus aufstellte, ist ein anderes" (I, p 232).

Wie nun die persönliche Welt eines jeden ein nie vergehendes und nie sich wiederholendes Erlebnis sei, ebenso verhalte es sich, sagt Spengler, mit dem Raum, der jedem Menschen zugehört. Die Seele, die ihre Welt schafft, legt alle Ausdruckskraft in das „begreifende Erlebnis der Tiefe oder der Entfernung", wodurch sie die sinnliche Fläche

erst eigentlich zum Raume macht, indem er zum Raum der ihn erlebenden Seele gestaltet wird. Darin beruht nun nach Spengler das „Geheimnis der Raumwerdung". Wie dem Gewordenen das Werden, der toten Natur die ewig lebendige Geschichte, dem Mechanischen das Organische und dem kausalen Gesetz das Schicksal zugrunde liegt, so liegt in der Richtung der Ursprung der Ausdehnung. „Das mit dem Worte Zeit berührte Geheimnis des sich vollendenden Lebens bildet die Grundlage dessen, was als vollendet durch das Wort Raum weniger verstanden als für ein inneres Gefühl angedeutet wird" (I, p. 240). Wie man die Geistesform der Kausalität als „erstarrtes Schicksal", so könne man die Grundlage der Weltform, die in der Raumtiefe bestehe, als „erstarrte Zeit" bezeichnen. Räume gebe es nur für lebendige Menschen und mit der Seele sei auch die Welt zu Ende. Spengler kritisiert Kant, weil er nicht scharf genug zwischen Erkennen und Erkanntem, zwischen dem lebendigen Akt und seinem toten Resultat unterschieden habe; er hätte, meint Spengler, statt von „zwei Formen der Anschauung" zu sprechen, die Zeit die Form des Anschauens, den Raum die Form des Angeschauten nennen sollen, „und dann wäre ihm ein Licht aufgegangen; wie das Leben zum Tode, das Anschauen zum Angeschauten führt, so führt die schicksalshafte, gerichtete Zeit zur räumlichen Tiefe" (I, p. 241). Im Augenblick der Raumwerdung wird das gestaltlose Chaos gestaltete Wirklichkeit und in diesem Akte empfindet der Mensch der Antike mit apriorischer Gewißheit das Körperliche, der Mensch des Abendlandes das Räumliche und Menschen anderer Kulturen andere Formen als ihre Ideale des Ausgedehnten.

Die Art der Ausgedehntheit nennt Spengler das Ursymsol einer Kultur. Aus dem Ursymbol will Spengler die Formensprache einer Kultur, ihre Physiognomie gegenüber „der physiognomielosen Umwelt" des primitiven Menschen und die Verschiedenheit dieser Physiognomie in den einzelnen Kulturen ableiten. Jede Kultur hat ein ihr zugrunde liegendes Formideal, das Ursymbol selbst ist nicht realisierbar und kann nicht einmal durch eine Definition bestimmt werden. Weil es eine Mehrzahl von Ursymbolen gibt, so sind die Begriffe „formaler Einheiten" wie Masse, Substanz, Materie, Ding, Körper, Ausdehnung etc. in keiner Weise in die

Erkenntnisart einer anderen Kultur übertragbar. Geist und Materie, die für uns gegensätzlich seien, könnten in einer anderen Kultur identisch sein. Der erschütternde Augenblick, wo das Ursymbol die Wahl trifft, ist entscheidend für die Formbedeutung. „Was der Raum, diese schöpferische Deutung des Tiefenerlebnisses durch uns Menschen des Abendlandes und uns allein sagen will, dies rätselhafte Symbol, das die Griechen das Nichts nannten und wir das All, taucht unsere Welt in eine Farbe, welche die antike, die indische, die ägyptische Seele nicht auf ihrer Palette hatten. Die eine Seele spielt das Welterlebnis in As-Dur, die andere in F-Moll; die eine empfindet es euklidisch, die andere kontrapunktisch, die dritte magisch. Vom reinsten analytischen Raume und vom Nirwana bis zur leibhaftigsten attischen Körperlichkeit führt eine Fülle an sinnlichem Gehalt steigender Seinssymbole, deren jedes fähig ist, eine vollkommene Weltform aus sich zu bilden. So fern, seltsam, flüchtig die indische oder babylonische Welt ihrer Struktur nach für die Menschen der fünf oder sechs ihnen folgenden Kulturen war, so unbegreiflich wird bald die abendländische Welt für die Menschen noch ungeborener Kulturen sein" (I, p. 253).

e) Seelenbild und Lebensgefühl.

Spenglers Gestaltungsprinzip des kulturellen Lebens ist die Seele. Was will aber Spengler mit dem Worte Seele ausdrücken? Er antwortet uns: Etwas Undefinierbares! Die ganze bisherige Psychologie hat nach Spengler den Fehler begangen, daß sie ihr Objekt als wissenschaftlich zerlegbar angenommen habe. Eine abstrakte Wissenschaft vom Seelischen sei überhaupt nicht möglich. Die Psychologie als Wissenschaft sei von jeher die flachste und wertloseste der philosophischen Disziplinen gewesen, „in ihrer jämmerlichen Leerheit ausschließlich der Jagdgrund mittelmäßiger Köpfe und unfruchtbarer Systematiker" (I, p. 405). Von all den vielen Psychologen unserer Tage hätte keiner eine eigentliche Analyse oder Definition der Phänomene des Willens, der Reue, der Angst, der Eifersucht, der Laune, der künstlerischen Intuition geben können. Das erkläre sich daraus, daß man nur optisch-räumliche Einheiten definieren und nur Begriffe unterscheiden könne, aber das Psychologische sei außer diesen Bereichen. „Wille, das ist gar kein Begriff, sondern ein Name, ein

Urwort wie Gott, ein Zeichen für etwas, dessen wir innerlich unmittelbar gewiß sind, ohne es jemals beschreiben zu können. Wir sind uns doch darüber klar — oder sollten es sein — daß Seele mit Raum, Gegenstand, Distanz, Zahl, Grenze, Kausalität und also auch mit Begriff und System nichts zu tun hat.... Eher ließe sich ein Thema von Beethoven mit Seziermesser oder Säure zerlegen, als die Seele durch die Mittel des abstrakten Denkens“ (I, p. 406). Wo möglich noch schärfer kritisiert Spengler die systematische, vor allem aber die moderne Psychologie, wenn er schreibt: „Ich glaube nicht, daß in irgendeinem psychologischen System das Wort Schicksal vorkommt, oder eine reiche Lebenserfahrung zu uns redet. Assoziationen, Apperzeptionen, Affekte, Triebfedern, Denken, Fühlen, Wollen, all das sind optische Größen, tote Mechanismen, deren Topographie den belanglosen Inhalt der Seelenwissenschaft bildet. Man wollte das Leben finden und traf auf eine Ornamentik. Die Seele blieb, was sie war, das was weder gedacht, noch vorgestellt werden kann, das Geheimnis, das ewig Werdende, das reine Erlebnis“ (I, p. 410).

Begrifflich die Seele erfassen wollen, heißt nach Spengler Naturerkenntnis mit Menschenkenntnis verwechseln; die beiden hätten nichts miteinander gemeinsam. Die Seele sei bei allen Kulturen von ihrer frühesten Entwicklung an ein Zeichen, in dem man alles zusammenfasse, was nicht Welt sei. Wie der Begriff der Zeit ein Gegenbegriff sei zum Begriff des Raumes, so sei die Seele der Gegenbegriff des Weltbegriffs. Das Tiefenerlebnis bedeutet das Bewußtwerden der eigenen Seele, indem es mit einem Schlage die ausgedehnte Welt verwirklicht und schafft und die *Breite*, welche in der Masse der Empfindungen gegeben ist, durch die *Tiefe* ordnet, die in der lebendigen Richtung gegeben ist. Das Seelenbild drückt stets nur das Bild einer bestimmten Seele und nie etwas anderes aus. Jede Kultur, ja sogar jede Epoche hat ein selbständiges Seelenbild geschaffen; dieses Seelenbild ist der symbolische Ausdruck der Idee des Daseins. Das faustische Seelenbild des Abendlandes und das apollinische Seelenbild der Antike stehen zueinander in schroffem Gegensatz. Die Idee des apollinischen Seelenbildes ist der *Seelenkörper*, jene des faustischen der *Seelenraum*. Der Mensch der Antike habe seine Psyche plastisch aufgefaßt. Der apollinische Geist hat eine *Seelenstatik*,

der faustische Geist eine Seelendynamik geschaffen. Das magische Seelenbild der arabischen Kultur besteht nach Spengler in einem Dualismus von Geist und Seele. So sei das Seelenbild von Plotin und Origenes, vor allem aber von Paulus aufgefaßt worden, der zwischen σῶμα ψυχικόν und σῶμα πνευματικόν unterscheide. (In Anlehnung an I. Kor. 15, 44.)

Der wirkende Raum ist in Spenglers Auffassung der Daseinsinhalt des abendländischen Kulturmenschen; er bewertet den Menschen nach seiner Tätigkeit und faßt diesen Gesichtspunkt mit dem Wort Charakter zusammen. Charakter läßt sich wiederum nicht definieren; der Begriff ist eine ganz merkwürdige Eigenart der faustischen Kultur und in ihrem Bereich ist wieder in besonderer Weise die Musik die Kunst des Charakteristischen. Es besteht eine tiefe Verwandtschaft zwischen dem Begriff des Willens und dem Begriff des Charakters. „Was der Wille im Seelenbilde, das ist der Charakter im Bilde des Lebens“ (I, 427 f.). Die eigenartige Bewertung des Menschen in der faustischen Kultur gibt den Ausschlag, daß der abendländische Mensch mit innerster Notwendigkeit das Drama als ein Maximum von Aktivität, die Griechen dagegen als ein Maximum von Passivität auffassen.

Das Prinzip der Aktivität entscheidet auch über die Moralauffassung des faustischen Menschen. Die Analyse der Moral darf kein Bestandteil der Moralauffassung sein, denn die Fragestellung der Moral ist nach Spengler ein Symptom der betreffenden Kultur. Für den Abendländer gilt die Moral des „Du sollst“, wo ein jeder vom anderen etwas fordert. „Im Ethischen des Abendlandes ist alles Richtung, Machtanspruch, gewollte Wirkung in die Ferne. In diesem Punkte sind Luther und Nietzsche, Päpste und Darwinisten, Sozialisten und Jesuiten einander völlig gleich. Ihre Moral tritt mit dem Anspruch auf allgemeine und dauernde Gültigkeit auf... Wer anders denkt, fühlt, will, ist schlecht, abtrünnig, ein Feind. Man bekämpft ihn ohne Gnade. Der Mensch soll, der Staat soll. Die Gesellschaft soll. Diese Form der Moral ist uns selbstverständlich; sie repräsentiert uns den eigentlichen und einzigen Sinn aller Moral. Aber das ist weder in Indien noch in Hellas so gewesen. Buddha gab ein freies Vorbild, Epikur erteilte einen guten Rat Auch das sind Grundformen hoher, statischer, willensfreier Moralen“

(I, p. 465 f.). Der Unterschied der abendländischen Kultur von der magischen Kultur des Frühchristentums zeigt sich unter dem Gesichtspunkt der Moral bei Spengler vor allem auch in ihrer Form der Askese. Das Mönchtum des Abendlandes, das die Franziskaner und Dominikaner repräsentieren sei eine Ordensbewegung im Gegensatz zum Einsiedlertum des Frühchristentums. Mit dem moralischen Imperativ der faustischen Kultur kann das eigentliche Christentum in keinerlei Beziehungen gebracht werden. Es ist nach Spengler kulturgeschichtlich ganz unrichtig, wenn man behauptet, daß das Christentum den abendländischen Menschen umgeformt habe, gerade das Gegenteil sei der Fall; der faustische Mensch habe das Christentum umgestaltet. „In diesem Sinne ist — ein tiefer und noch nie begriffener Vorgang — die Moral Jesu ein passiv-geistiges, aus dem magischen Weltgefühl heraus als heilkräftig empfohlenes Verhalten, dessen Kenntnis als eine besondere Gnade verliehen wird, in der gotischen Frühzeit innerlich in eine befehlende umgeprägt worden.“ Noch interessanter ist die „theologische“ Erläuterung, die Spengler in einer entsprechenden Fußnote zu dieser Behauptung gibt: „Wer Ohren hat zu hören, der höre, darin liegt kein Machtanspruch. So hat die abendländische Kirche ihre Mission nicht aufgefaßt. Die „Heilsbotschaft“ Jesu, die des Mani, der Mithrasreligion, der Neuplatoniker und all der benachbarten spätantik-syrischen Kulte sind geheimnisvolle Wohltaten, die man erweist, nicht aufdrängt. Das junge Christentum ahmte, nachdem es in die antike Welt eingeströmt war, lediglich die Mission der späten Stoa nach. Man mag Paulus zudringlich finden und man hat die stoischen Wanderprediger so gefunden, wie die Zeitliteratur beweist, gebieterisch treten sie nicht auf“ (I, p. 459, Anm. 1).

Den Begriff der Ethik umschreibt Spengler als „das unmittelbare, zur Formel erhobene Gefühl der Seele vom Schicksal, als die innerlichste, wahllose Deutung der eigenen Existenz“ (I, p. 469). Da die Ethik mithin nichts anderes ist als Ausdrucksform von Gefühlen, gehört sie nach Spengler „in die Nachbarschaft der großen Künste“. Indem Ethik nur Form, Ausdruck und Symbol ist, kann sie in Begriffen gar nicht erschöpft, noch viel weniger in ein System gebracht werden. Die tiefste Bedeutung der Ethik liege im Unbewußten. Ethik ist daher wesentlich nichts anderes

als kulturelle Ausdrucksform und es gibt so viele Ethiken als es Kulturen gibt. Das Wesentliche der Moral besteht nach Spengler nicht in ihrem angeblichen Gehalt, sondern in ihrer Form. „Ihr programmatischer Inhalt, ihre religiöse, philosophische, wissenschaftliche Farbe, der Wortlaut ihrer Sätze und Bekenntnisse, oft genug mißverstandene Überlieferung, noch häufiger bloße Theorie und leerer Schall, ist Maske“ (I, p. 472). Jede Mission ist ein innerer Widerspruch, denn es ist kulturbiologisch verfehlt, einer fremden Kultur eine ihr innerlich fremde Moral aufzudrängen.

Spengler behauptet, daß jede Ethik der Antike eine Ethik der Gebärde, die Ethik des Abendlandes hingegen die Ethik der Tat sei. Erstere erfasse nur den einzelnen Menschen, das Atom unter Atomen; die ethische Wertschätzung der faustischen Kultur hingegen beziehe sich auf den Menschen als Wirkungszentrum einer unendlichen Allgemeinheit. „Ethischer Sozialismus, das ist Gesinnung der Tat, die durch den Raum in die Ferne wirkt, das Pathos der dritten Dimension, als deren Zeichen das Urgefühl der Sorge, für die Mitlebenden, wie für die Kommenden, über dieser ganzen Kultur schwebt“ (I, p. 475).

Spengler stellt in seiner Kulturphilosophie „das Phänomen der Moral“ dem „Phänomen der Logik“ gegenüber als zwei mögliche Arten, ein Weltgefühl geistig zu realisieren und den Menschen zur Welt in Beziehung zu setzen. Dieser Gegensatz von Ethik und Logik beruht auf dem Gegensatz von Werden und Gewordenem. Die Form des Werdens und des Lebens ist ethisch, die Form des Gewordenen und Erkannten ist logisch. Der Ethik liegt das Merkmal der Richtung, ausgedrückt durch die Worte Zeit, Schicksal, Zukunft, zugrunde, der Logik das Merkmal der Ausdehnung durch die Ursymbole des Raumes, durch das Körperliche. Ethik und Logik verhalten sich wie das Mögliche zum Wirklichen wie das Leben zum Tode. „Die Logik ist starr. Sie macht erstarren. Sie gilt nur im Bereich des Erstarrten. Man nennt das ihre ewigen Gesetze. Die Ethik hat keine Gesetze. Sie lebt. Sie gestaltet das Leben. In dieser Klarheit ist der Gegensatz zweier Formenwelten, welche das gesamte bewußte Sein ohne Rest unter sich verteilen, nur im höheren Menschentum vorhanden“ (I, p. 483). Daraus folgt, daß die Geschichte als Form des Werdens, als das sich Vollendende eine ethische Struktur, die Natur,

die Form des Gewordenen und Vollendeten eine logische Struktur hat.

Die Machtlust des faustischen Menschen zeigt sich nach Spengler charakteristisch im Problem der Willensfreiheit, das in dieser energischen Fassung nur die faustische Ethik formuliert habe, „und in dem sich seine ganze metaphysische Leidenschaft nach dem Grenzenlosen, nach Überwindung alles Nur-Sinnlichen, nach Verneinung aller Schranken seines Machtgefühls, nach Geltung und Wirksamkeit ans Licht des wachen Bewußtseins drängt, unser ethisches Hauptproblem, um das sich alle anderen Systeme kristallisieren“ (I, p. 486).

Das Leben eines in einer sich vollendenden Kultur natürlich und selbstverständlich dahinlebenden Menschen hat nach Spenglers Auffassung eine wahllose Haltung. Er hat eine instinktive Moral, die keine Theorie braucht und die deshalb unumstritten ist, sobald aber in der Zeit der Zivilisation das Leben zum Objekt der Betrachtung gemacht wird, dann wird die Moral zum Problem. „Kulturmoral ist die Moral, welche man hat, zivilisierte die, welche man sucht. Die eine ist zu tief, um auf logischem Wege erschöpft zu werden, die andere ist eine Funktion der Logik.“ Der Abstieg von der Kultur zur Zivilisation besteht darin, daß man die „Vogelperspektive des Lebens“ mit der „Froschperspektive“ der „alltäglichen Notdurft und andrängenden Wirklichkeit“ betrachtet (I, p. 491). Dieser Abstieg von der Kultur zur Zivilisation vollziehe sich, sagt Spengler, unter der Phrase der Rückkehr zur Natur. Darum nennt er auch Rousseau den Ahnherrn des Sozialismus.

Das Leben der Zivilisation wird anstatt aus dem Unbewußten aus dem Bewußten gestaltet. Die Seele hat sich in diesem Stadium restlos erschöpft und das in ihr liegende Mögliche ist total Wirklichkeit geworden. Zwischen dem zivilisierten Menschen und dem Kulturmenschen besteht nach Spengler der größte Gegensatz und sogar der primitive Mensch stehe dem Kulturmenschen nicht so schroff gegenüber, wie der Mensch der Zivilisation. Weil die Religion nichts anderes ist als ein anderes Wort für das Dasein der Seele und weil das Wesen aller Kultur in der Religion besteht, so ist nach Spengler das Wesen der Zivilisation die Irreligion. Buddhismus, Stoizismus und Sozialismus sind nur drei verschiedene Formen des Nihilismus. „Der Sozia-

lismus ist das überhaupt erreichbare Maximum eines Lebensgefühls unter dem Aspekt von Zwecken. Denn die bewegte Richtung des Seins, in den Worten Zeit und Schicksal fühlbar, bildet sich, sobald sie starr, bewußt, erkannt ist, in den Mechanismus von Mittel und Zweck um. Richtung ist das Lebendige, Zweck das Tote. Faustisch ist die Leidenschaft des Vordringens, sozialistisch der mechanische Rest, der „Fortschritt". Sie verhalten sich wie der Leib zum Skelett. Dies ist zugleich der Unterschied des Sozialismus vom Buddhismus und Stoizismus, die mit den Idealen des Nirwana und der Ataraxia ebenso mechanisch gestimmt sind, aber nicht die dynamische Leidenschaft der dritten Dimension, den Willen zum Unendlichen, das Pathos der Ausdehnung kennen" (I, p. 507).

f) Faustische und apollinische Naturerkenntnis.

Gegenüber dem stolzen Selbstbewußtsein des Naturalismus stellt Spengler die gewiß kühne Behauptung auf, daß allem naturwissenschaftlichen Wissen ein religiöser Glaube zugrunde liege. Es berührt höchst eigenartig, wenn nach dem Lärm von der voraussetzungslosen Wissenschaft ein so umjubelter Forscher wie Spengler den Satz aufstellen kann: „Es gibt keine Wissenschaft ohne unbewußte Voraussetzungen, über welche der Forscher keine Macht besitzt, und zwar Voraussetzungen, welche sich bis in die frühesten Tage der erwachenden Kultur zurückführen lassen. Es gibt keine Naturwissenschaft ohne voraufgegangene Religion. In diesem Punkte besteht kein Unterschied zwischen katholischer und materialistischer Naturanschauung: sie sagen dasselbe mit anderen Worten. Auch die atheistische Wissenschaft hat Religion; die moderne Mechanik ist Stück für Stück ein Abbild christlicher Dogmen" (I, p. 531). Da in der Auffassung Spenglers Natur nur eine Funktion der jeweiligen Kultur ist, gibt es keine Naturerkenntnis, die über den Bereich ihrer Kultur hinaus Geltung hätte. Ein physikalisches Weltbild ist nichts anderes als der seelenloseste Ausdruck einer Religion im Zeitalter der Kulturerstarrung, der Zivilisation. Physik ist schließlich nach Spengler nichts anderes als das letzte Lebenszeichen der Religion. Es ist für uns unmöglich, aus dem Bereich anthropomorpher Vorstellungen herauszukommen und die Wahrheit als solche zu erfassen. „Andere als anthropomorphe

Vorstellungen gibt es überhaupt nicht. Der Mensch schuf Gott nach seinem Bilde, so gewiß das von jeder historischen Religion gilt, so gewiß gilt es von jeder physikalischen, vermeintlich noch so gut begründeten Theorie. Eine jede ist selbst Mythus und in jedem ihrer Züge anthropomorph präformiert“ (I, p. 533).

Die Naturerkenntnis der Antike schuf die mechanische Statik, die faustische Naturerkenntnis die mechanische Dynamik. Der apollinische Geist der Antike ordnete die äußere Welt in einer Statik greifbarer Körper, seine Physik ist Plastik. Der arabische Geist sucht die magische Substanz der Körper und forscht nach dem „Stein der Weisen“; dieser arabische Geist ist nach Spengler repräsentiert im Isis- und Mithrasglauben, im Neuplatonismus und in der Gnosis, im frühen Christentum der Apokalypse, des Origenes und des Konzils von Nicäa. Die Alchimie der Araber ist in ihrem Wesen nach Spengler nichts anderes als der wissenschaftliche Zweifel an der plastischen Wirklichkeit der Dinge, welche die Griechen vertreten hatten. Als einzigartiges Kuriosum moderner Dogmengeschichte muß folgender Satz Spenglers beurteilt werden: „Der Streit um die Person Christi auf allen früheren Konzilen, der zu den arianischen und monophysitischen Spaltungen führte, ist ein alchimistisches Problem“ (I, p. 536). Statik, Chemie und Dynamik sind nach Spengler die drei physikalischen Systeme der apollinischen, magischen und faustischen Seele. Der historisch fühlende Mensch des Abendlandes, der nach dem Werden orientiert ist, schafft sich naturnotwendig ein dynamisches Weltbild. Der ahistorische, nur auf die punktförmige Gegenwart eingestellte, nur von Maß und Größe beherrschte apollinische Geist mußte mit derselben Notwendigkeit ein statisches Weltbild hervorbringen.

Das apollinische Weltgefühl faßte den einzelnen Körper als das Sein auf; die Gestalt war dem Griechen das Wesenhafte und was keine Gestalt hatte, das existierte für ihn überhaupt nicht. Deshalb schuf sich der antike Geist zum Begriff Gestalt einen Gegenbegriff im Stoff, die Gesamtheit des Ungestalteten. Daraus entstand dann nach Spengler der antike Götterbegriff, der nichts anderes als eine neben dem Menschen stehende höhere Menschlichkeit bedeutet, die derselben kosmischen und tragischen Notwendigkeit unterworfen ist.

Dem faustischen Weltgefühl aber ist der Inbegriff des Seins der reine unendliche Raum. Der Ausdruck Kraft ist nach Spengler nur ein weniger abstrakter Ausdruck für den Raum. Der antike Substanzbegriff bezeichne nur das zu Gestaltende, der abendländische Substanzbegriff repräsentiere dagegen das zu Bewegende. Gestalt und Ungestalt, Kraft und Nichtkraft stellen die Polarität der Weltbilder des Abendlandes und der Antike dar. Gestalt und Kraft sind in der Auffassung Spenglers Inkarnationen des Göttlichen im Weltbilde, der antike Gottesbegriff besteht in der höchsten Gestalt, der faustische in der höchsten Kraft. Aus der Idee des unendlichen Raumes ist der Monotheismus des Abendlandes erwachsen. „Gott, das ist für unser Gefühl der Raum, Kraft, Wille, Tat. Welt, als Gegensatz zu ihm ist also die Nichtkraft, die Masse, das Objekt. Man hat von Dante bis Goethe tausendmal die Ausdrücke gewechselt und das Weltbild religiös oder wissenschaftlich, intuitiv oder mechanistisch zu deuten versucht; das Grundgefühl ist unverändert geblieben. Es gehört zu den seelischen Bedingungen, über die niemand Gewalt hat. Es ist eine Selbsttäuschung, wenn jemand sagt, er sei Atheist geworden, oder zu Gott zurückgekehrt. Er verwechselt lediglich begriffliche Konventionen der Oberfläche — neue Namen — mit dem Gehalt der Welteindrücke selbst. Wer für Gott und Welt Wille und Vorstellung oder Kraft und Stoff sagt, kennzeichnet damit nur seine bewußte Individualität, seinen intellektuellen Geschmack, nicht seine Kultur“ (I, p. 560).

Das große Vermächtnis des abendländischen Geistes, seine tiefe Sehnsucht gegenüber der apollinischen Auffassung des plastisch-euklidischen Kosmos ist nach Spengler eine infinitesimale Musik des grenzenlosen Weltraumes. Mit diesem großen Testament, das mit seinen Formen „gewaltigster Transzendenz“ vielleicht niemals eröffnet werde, kehre die abendländische Kulturseele eines Tages, „ihres Strebens müde, in ihre seelische Heimat zurück“ (I, p. 615).

Wir haben in kurzen Zügen das großangelegte kulturphilosophische Organismensystem Spenglers dargelegt; wir haben uns absichtlich eng an die Gedankengänge Spenglers angeschlossen und seine Terminologie genau wiedergegeben, um diesen merkwürdigen Geist richtig beurteilen zu können. Die Originalität Spenglers und seine philosophiegeschichtliche Bedeutung liegt im konsequent durchgeführten Ver-

such, gegenüber der verstandesmäßigen Erkenntnis, die künstlerische Intuition als Erkenntnisprinzip des Kulturgeschehens in die Geschichtswissenschaft einzuführen. Wenn auch Spengler auf dem Gebiete der Metaphysik keine wesentlichen Neuheiten gebracht hat, so kann seine Physiognomik wegen ihrer eigenartigen Erkenntnislehre, die conditio sine qua non seiner Geschichtsauffassung ist, doch nicht nach irgendeiner bekannten Schablone behandelt werden. Es ist eine nutzlose Mühe und eine eitle Spiegelfechterei, ohne prinzipielle Auseinandersetzung mit kleinlicher, rein empirischer Detailkritik an ein so groß angelegtes Werk heranzugehen, mit einer Methodik des Kampfes, die keine Klarstellung der entscheidenden Probleme erstrebt und daher in die Wissenschaft in keiner Weise vorwärts dringt. In dieser Beziehung hat die Spengler-Kritik viel gesündigt. Nichts ist leichter als einem Universalhistoriker, der nun einmal nicht Universalgenie sein kann, mit der Empirie extremen Spezialistentums beizukommen. Nichts ist leichter als einen Philosophen zu kritisieren, wenn man zuvor seine Lehre nach persönlichen Wünschen und Absichten systematisiert hat.

(Schluß folgt.)

Freiburg (Schweiz). Dr. *Emil Spieß.*

DIE PSYCHOLOGIE DES JOHANNES CASSIANUS.

(Fortsetzung aus VII, p. 70—96.)

d) Die Cassiansche Tugend- und Lasterlehre.

Wir kommen zu einem Kapitel, für das der Stoff in Cassians Schriften am reichsten fließt und das doch bedeutende Schwierigkeiten für die Darstellung bietet. Schwer ist es, das psychologische Material seines aszetisch-ethischen Gewandes zu entkleiden, und eine zweite Schwierigkeit liegt in der ungenauen Terminologie. Die Anlehnung an die stoischen Apatheiaideale bringt es mit sich, daß Ausdrücke wie affectus, passio, vitium, peccatum nicht genau geschieden sind.

Wenn man auch nicht sagen kann, daß Cassian von den Tugenden und Lastern nur an bestimmten Stellen ex professo handelt — alle Bücher der Instit. und Conlat. sind ja aszetischer Natur — so können doch als reichste

Quellen für dieses Kapitel die Bücher V—XII der Instituta („de octo principalium vitiorum remediis") und die Conl. V („de octo vitiis principalibus") bezeichnet werden. Letztere enthält nicht bloß eine kurze Zusammenfassung der in den Instituta ausgeführten Lehren, sondern gibt auch eine deutlichere Vorstellung über die Einteilung und den Zusammenhang der Hauptlaster.

1. Der Weg zum christlichen Tugendideal. Die ἀπάθεια und Contemplatio.

a) Der status animae carnalis, animalis und spiritalis. Die drei Stufen der Entsagung

Im Anschluß an die Heilige Schrift (I Cor. 3, 2; 2, 14; Gal. 6, 1) unterscheidet Cassian in Conl. IV 19 (p. 112) drei Seelenzustände, die der Mensch durchlaufen muß, um zur vollkommenen Tugend zu gelangen: einen status animae carnalis, animalis und spiritalis. Diese Stufen werden folgendermaßen charakterisiert:

C. 19, § 2. „Wir müssen also Entsagung üben und aufhören, fleischlich (carnales) zu sein, d. h. wir müssen anfangen, uns zu trennen von dem weltlichen Umgang und abzulassen von der groben (manifesta) Befleckung des Fleisches. Dann aber gilt es, sogleich... den geistigen Zustand (spiritalem statum) zu erfassen. Wir dürfen uns nämlich nicht etwa schmeicheln, als hätten wir alle Vollkommenheit schon erreicht, wenn wir äußerlich der Welt entsagt zu haben scheinen... Wir könnten sonst in der Folge zu nachlässig werden.... in der Besserung der übrigen (d. h. der nicht grobsinnlichen) Leidenschaften und so zwischen beiden Zuständen (d. h. auf der animalischen Stufe) hingehalten werden, ohne die Stufe des geistigen Fortschrittes zu erreichen. Wir dürfen nicht meinen, es genüge uns vollauf zur Vollkommenheit, dem äußeren Menschen nach von dem Umgange mit der Welt und von der Weltlust getrennt und frei zu sein von fleischlicher Vermischung und Verderbnis. Wir würden sonst in jenem schlechtesten, lauen Zustande erfunden werden,... von dem der Herr sagt: «*Wärest du doch warm oder kalt! Da du aber lau bist, will ich beginnen, dich auszuspeien aus meinem Munde.*»"

Cassian versteht demnach unter dem geistigen Zustand die Freiheit von allen passiones; der animalische

bedeutet die Freiheit von den passiones carnales oder genauer die Freiheit des äußeren Menschen „a conversatione ac voluptatibus mundi et ab illa manifesta carnis pollutione".

Der Aufstieg führt also vom status carnalis zunächst zur Freiheit von der äußeren sündhaften Tat und endlich zur Freiheit von der inneren sündhaften Regung.

Eine ähnliche Stufenleiter im Vollkommenheitsstreben bilden die drei Arten der Entsagung, von denen die Conl. III („de tribus abrenuntiationibus") handelt. C. 6, § 1 (p. 73) heißt es: „*Prima* est (abrenuntiatio), qua corporaliter universas divitias mundi facultatesque contemnimus, *secunda*, qua mores ac vitia affectusque pristinos animi carnisque respuimus, *tertia*, qua mentem nostram de praesentibus universis ac visibilibus evocantes futura tantummodo contemplamur et ea, quae sunt invisibilia concupiscimus."

Die erste dieser drei Entsagungsstufen wird als sehr leicht bezeichnet. Sie bedeute an und für sich noch keine Vollkommenheit und genüge auch nicht[1].

β) Die Contemplatio als Ziel des christlichen Tugendstrebens. Beschauung und Liebe.

Den Aufstieg von der scientia practica zur scientia theoretica schildert uns ausführlich die Conl. XIV. Wir haben die Stufen dieses Aufstieges bis hinauf zum möglichst ununterbrochenen Beschauen der Glaubensgeheimnisse und der göttlichen Herrlichkeit schon kennen gelernt[2].

An dieser Stelle aber muß nachgetragen werden, daß dieses kontemplative Schauen der göttlichen Vollkommenheiten als das Endziel unseres Strebens überhaupt hingestellt wird.

Gleich in der I. Conl. handelt Cassian über den Unterschied zwischen der *Bestimmung* (destinatio, σκοπός) und dem *Ziel* (finis, τέλος) des Mönchslebens. Sowie etwa der Landmann seinen Arbeiten die *Bestimmung* gebe, den Acker vom Unkraut reinzuhalten und den Boden zu lockern, das *Ziel* sei aber die reiche Ernte und größerer Wohlstand[3], so müsse auch im Mönchsleben als das Ziel (τέλος) das ewige Leben

---

[1] Conl. III 10, § 3–4, p. 82.
[2] Vgl. D. Th. V (1918), p. 451 ss.
[3] Conl. I 2, p. 8.

(regnum Dei) betrachtet werden, als *σκοπός* aber die Reinheit des Herzens (puritas cordis[1]).

Worin besteht nun die Reinheit des Herzens? Sie ist nicht vollständig erreicht durch die äußere Loslösung von der Welt und ihrem Reichtum[2], sie besteht auch nicht in äußerer Werkheiligkeit allein[3]: die Reinheit des Herzens ist vielmehr Ruhe des Herzens von den Leidenschaften (cor ab universis passionibus noxiis inlaesum) und in letzter Linie die Liebe (caritas[4]).

Diese Liebe ist aber hinwiederum offenbar gleichzusetzen mit der Beschauung (contemplatio[5]). Denn gleich im nächsten Kapitel, Conl. I 8 (p. 15) heißt es im Anschluß an das Beispiel der beiden Schwestern Maria und Martha: § 2. „Ihr seht also, daß der Herr das größte Gut in die Beschauung des Göttlichen allein gesetzt hat (in theoria sola i. e. in contemplatione divina). § 3. Deshalb urteilen wir, daß die übrigen Tugenden, ob sie auch notwendig und nützlich sind, doch auf die zweite Stufe zu stellen seien, weil sie alle zur Erreichung dieser einzigen erworben werden. Denn indem der Herr sagt: «*Du bist besorgt und kümmerst dich um vieles, weniges aber, oder auch nur eines ist notwendig*»,

---

[1] L. c. 4, § 3, p. 9. Die Unterscheidung knüpft an an Rom. 6, 22; Phil. 3, 14. Vgl. l. c. 5, § 2, p. 11.

[2] L. c. 6.

[3] L. c. 7, § 1—2.

[4] L. c. 7, § 2; 6, § 3: „caritas illa, ... quae in sola cordis puritate consistit.“

[5] Evagr. Pont. Cap. pract. ad Anatol. praef. (Migne 40, col. 1221 C) stellt das Verhältnis folgendermaßen dar: „*τὴν πίστιν ... βεβαιοῖ ὁ φόβος τοῦ θεοῦ, καὶ τοῦτον πάλιν ἐγκράτεια, ταύτην δὲ ἀκλινῆ ποιοῦσιν ὑπομονὴ καὶ ἐλπὶς ἀφ᾽ ὧν τίκτεται ἀπάθεια, ἧς ἔκγονον ἡ ἀγάπη, ἀγάπη δὲ θύρα γνώσεως φυσικῆς ἣν διαδέχεται θεολογία καὶ ἡ ἐσχάτη μακαριότης.*“ Das sei Vätertradition. Vgl. auch l. c. c. 53; 56 (col. 1233 D.). Bei Cassian findet sich eine ähnlich klingende Stelle Inst. IV 43, p. 78: „Principium nostrae salutis... timor domini est. de timore domini nascitur conpunctio salutaris, de conpunctione cordis procedit abrenuntiatio, id est nuditas et contemptus omnium facultatum. de nuditate humilitas procreatur. de humilitate generatur mortificatio voluntatum. mortificatione voluntatum exstirpantur atque marcescunt universa vitia. expulsione vitiorum virtutes fruticant atque succrescunt. pullulatione virtutum puritas cordis adquiritur. puritate cordis apostolicae caritatis perfectio possidetur.“ Die Cassiansche Stelle stellt sich als Erweiterung der Evagrianischen Formel dar, nur fehlen die letzten Glieder. Vgl. Evag. Sent. ad fratr. col. 1280 B. Conl. XI 13. § 3, p. 329 sagt Cassian, wer sich fürchtet, Gott zu beleidigen, „perfectioni eius certum est nihil deesse“.

setzt er das höchste Gut nicht in die tätige Übung, so lobenswert und reich an Früchten sie auch ist, sondern in die Beschauung Seiner, die wahrhaft einfach und Eine ist. So verkündet er, daß zur vollkommenen Glückseligkeit wenig notwendig sei, nämlich jene Beschauung (theoria), die zuerst dadurch geübt wird, daß man das Leben einiger weniger Heiligen betrachtet; davon geht derjenige, der noch auf dem Wege des Fortschrittes sich befindet, aus und gelangt mit Gottes Hilfe dazu, was das Eine genannt wird, nämlich zur Anschauung (intuitus) Gottes allein, so daß er... nur mehr an Gottes Schönheit und Wissen sich erfreut."

Die Werke der Abtötung, Fasten, geistliche Lesung, die Werke der Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Menschenliebe können nicht dauern, nur die Beschauung ist «*der Teil, der von uns nicht wird hinweggenommen werden*» (Luc. 10, 42[1]). Nicht, als ob der Lohn jener Werke verloren ginge, aber die Werke selbst nehmen ein Ende. Ist ja doch die Abtötung nur solange notwendig, als das Fleisch wider den Geist sich empört. „Deshalb lehrt auch der Apostel, «*die körperliche Übung ist wenig nütze*», «*die Frömmigkeit aber*», unter welcher ohne Zweifel die **Liebe** verstanden wird, «*ist nützlich zu allem, da sie die Verheißung hat für das gegenwärtige und zukünftige Leben*[2].»"

Die Abtötung ist nur ein Anfang des Strebens nach Vollkommenheit, allerdings ein notwendiger. Jedenfalls hört die Abtötung im anderen Leben auf, manchmal auch schon in diesem. Auch die Werke der Barmherzigkeit sind nur in diesem Leben notwendig, und zwar auch nur wegen der ungerechten Güterverteilung auf Erden. Im jenseitigen Leben hören sie auf, und „alle werden von der vielfach gearteten, nämlich tätigen Übung zur Liebe Gottes und zur Beschauung der göttlichen Dinge unter beständiger Reinheit des Herzens übergehen (cuncti ab hac multiplici id est actuali operatione ad caritatem dei **et** divinarum rerum contemplationem perpetua cordis puritate transibunt[3])".

Das *et* zwischen caritas und contemplatio ist offenbar erklärend. Zu vergleichen wäre Conl. XXIII 5, § 6 (p 647),

[1] Conl. I 9, p. 16. Vgl. auch Conl. XXIII 3, p. 642, wo der Vorzug der θεωρία noch besonders verherrlicht wird. Sie übertrifft alle Schätze, alle Rechtfertigungsverdienste, alles Tugendstreben.

[2] Conl. I 10, § 2, p. 16 s.

[3] L. c. 10, § 5, p. 17.

wo über denselben Gegenstand abgehandelt und von „caritatis contemplatio“ gesprochen wird.

In C. 10 der Conl. I heißt es von der liebenden Beschauung weiter: „Ihr haben sich nun jene, welche sich eifrig der Wissenschaft oder der Geistesreinigung befleißen, schon hienieden... hingegeben. Sie haben sich, während sie noch im verweslichen Fleische leben, jener Beschäftigung geweiht, in der sie nach Ablegung der Verweslichkeit immer verweilen werden; so gelangen sie zu jener Verheißung des Herrn...: «*Selig sind, die ein reines Herz haben, denn sie werden Gott anschauen*[1].»“

Die folgenden Kapitel (11—13) lassen es mit ebensolcher Klarheit erkennen, daß Cassian den Zustand der Vollkommenheit in der liebenden Betrachtung Gottes und der göttlichen Dinge erblickt. Den Geist möglichst beständig auf Gott gerichtet zu halten, sich liebend in die göttlichen Geheimnisse zu versenken, das ist das Ideal, weil wir auf diese Weise gleichsam hienieden schon verkosten, was uns die ganze Ewigkeit hindurch beschäftigen und beseligen soll. Je intensiver der Zustand der Kontemplation ist, desto vollkommener sind wir. In Conl. III 3, § 3—4 (p. 75) wird ausgeführt, daß sich das Versenktsein in Gott bis zur Ekstase steigern kann, wo der Mensch auf seine Fleischlichkeit und die Lage seines Körpers vergißt, nichts mehr sieht und nichts mehr hört und durch nichts Äußeres mehr gestört wird.

In der Kontemplation besteht auch die wahre Glückseligkeit des Menschen[2].

Der Vollkommenheitszustand kann nicht durch natürliche Kräfte verdient werden, er ist ein Gnadengeschenk Gottes. Auch ist hienieden ein stetes und ununterbrochenes Versenktsein in Gott unmöglich; nicht nur wegen der Notwendigkeit des Essens, Trinkens und Schlafens, der auch der Heiligste unterworfen ist, nicht nur wegen der Berufsgeschäfte, sondern auch wegen der jedem Menschen anhaftenden Schwäche und Gebrechlichkeit. Deshalb müssen wir uns mit Paulus darnach sehnen, «*aufgelöst zu werden, um*

[1] Die Conl. XI „de perfectione“ versetzt die Vollkommenheit in die kindliche Liebe im Gegensatz zur Furcht oder Hoffnung. Über die Beziehung der Liebe zur Beschauung wird darin nicht gehandelt.

[2] Conl. XXIII 15, § 3, p. 663.

mit Christus zu sein» (Phil. 1, 22[1]). Äußere Geschäfte, mögen sie noch so tugendhaft sein, z. B. auch Werke tätiger Nächstenliebe, stören ja die Kontemplation und schieben die Erreichung dieses einzig erstrebenswerten Zieles hinaus[2].

Wir sehen, praktisch genommen, besteht das Vollkommenheitsideal, soweit es hienieden erreicht werden kann, in von Liebe durchglühtem, betrachtendem Gebete, das sich zur Höhe der Beschauung erheben soll. Darum heißt es auch Conl. IX 6, § 5 (p. 257): „Wenn nun der Geist in solcher Ruhe gegründet und von den Banden aller fleischlichen Leidenschaften befreit ist, wenn die Meinung des Herzens (cordis intentio) mit größter Beharrlichkeit an jenem einen und höchsten Gute hängt, dann wird er jenes apostolische Wort erfüllen: «*Betet ohne Unterbrechung!*» ... denn ... dann wird alles, was der Geist in sich aufnimmt oder berührt oder handelt, zum reinsten und aufrichtigsten Gebet".

γ) Die ἀπάθεια als Vorstufe der Beschauung.

Der Weg zur Kontemplation (θεωρία) führt hindurch durch die πρακτική = scientia actualis. In Conl. XIV 1, § 3 (p. 398) wird eine kurze Definition beider Stufen gegeben: Die religionis nostrae disciplina umfasse eine doppelte Wissenschaft: „prima πρακτική, i. e. actualis, quae emendatione morum et vitiorum purgatione perficitur, altera θεωρητική, quae in contemplatione divinarum rerum et sacramentissimorum sensuum cognitione consistit[3].

Die Vorstufe der Beschauung ist also die Lebensbesserung und die Reinigung von den Lastern. Wir werden sehr stark an die Neuplatoniker erinnert, die ebenfalls als Tugendziel die θεωρία, als Vorstufe hiezu die κάθαρσις ansahen. Auf Stufen klimmt man, sagt Cassian, zur Höhe empor. Es strebt vergeblich nach der Schauung Gottes, wer

---

[1] Conl. XXIII 5, p. 645 ss. Vgl. ebendort c. 15, § 6, p. 663.

[2] Conl. XXIII 4, § 4; 5, § 1, p. 645.

[3] Vgl Evagr. Pont., Sent. ad fratres, Migne PG. 40, col. 1282 D: „Qui purificat se, conspiciet naturas intelligibiles, rationes autem incorporalium cognoscet monachus mitis... Scientia incorporalium elevat sensum et Ss Trinitati applicabit eum." Vgl. auch die unten p. 285 zitierten Stellen aus Evagrius, sowie Cap. pract. ad Anat. c. 56 (col. 1233 D).

die Lasterseuchen nicht meidet[1]. Dagegen kann die πρακτική ohne die Stufe der Kontemplation wohl erreicht werden[2].

Ein doppelter Weg führt wiederum auf die Höhe der Herzensreinheit: erst muß man die Laster ausrotten und dann die Tugenden pflanzen.

Die Ausrottung der Laster gelingt durch anhaltenden praktischen Kampf sowie durch theoretische Unterweisung über die Natur der Laster und über die Heilmittel dagegen[3].

Bald vitia (Laster), bald passiones (sündhafte Regungen, Leidenschaften, πάθη) nennt Cassian den inneren Feind, den wir zu besiegen haben, und zwar zu besiegen „usque ad internicionem[4]".

Das stoische Ideal der vollen Herzensruhe, der ἀπάθεια, schwebt Cassian vor und wird in tausenderlei Form gepredigt. Es wird zwar nicht immer von Ausrottung, sondern oft auch von Unterwerfung der passiones gesprochen; aus vielen Stellen geht hervor, daß Cassian weiß, die Herzensruhe könne nicht darin bestehen, daß das natürliche niedere Begehren völlig zum Schweigen gebracht wird, sondern nur darin, daß die Herrschaft der Vernunft und des Willens über den niederen Menschen eine gesicherte und ruhige ist. Aber das Maß, in welchem diese Kampflosigkeit verlangt wird, ist vielleicht doch zu rigoristisch und erinnert nur allzustark an die Stoa. Das ist ein Erbteil aus der alexandrinischen Philosophie. Philo der Jude und Klemens Alexandrinus sind zweifellos die Quelle, aus der diese Gedanken flossen.

Conl. XII (de castitate) 10 (p. 350) führt z. B. aus, daß die vollkommene Keuschheit noch nicht erreicht ist, solange der Mensch der (unvermeidlichen) fleischlichen Beunruhigungen nur durch Strenge allein Herr werden kann: „denn nicht Keuschheit, sondern Enthaltsamkeit nennt man sie, solange ihr noch irgendeine Lüsternheit feindlich

---

[1] Conl. XIV 2, p. 399.

[2] L. c. Vgl. Conl. XIV 9, § 2—5, p. 407 s; 16, § 8, p. 421. Eine ἀρετὴ πρακτικὴ καὶ (θεωρητικὴ) unterscheidet auch Klemens Alex. Paedag. I 3, Migne PG. 8, col. 265 B. Philo Jud., de fuga et invent. 6, n. 36 (III 118).

[3] Conl. XIV 3, p. 399. Vgl. Praef. § 5, p. 5.

[4] Conl. III 19, § 3, p. 92.

widersteht[1]... Denn was immer mit Mühe unterdrückt wird, das gewährt zwar dem Kämpfenden einen zeitweiligen Waffenstillstand, aber nicht beständige, sichere Ruhe nach der Anstrengung. Was aber durch tiefgewurzelte (Liebe zur) Tugend besiegelt ist, das ist ohne jeden Schein von Unruhe beigelegt und läßt dem Sieger die dauernde Sicherheit des Friedens. Solange wir also fühlen, daß wir durch die Erregung des Fleisches beunruhigt werden, mögen wir wissen, daß wir noch nicht zu dem Gipfel der Keuschheit gelangt sind, sondern noch in dem schwächeren Zustand der Enthaltsamkeit uns befinden und ermüdende Kämpfe bestehen müssen, deren Erfolg immer zweifelhaft sein muß[2]".

Ich verweise ferner darauf, was ich schon in einem früheren Kapitel[3] zitiert habe: die vollkommene Keuschheit haben wir erst dann erlangt, wenn wir selbst im Traume von unlauteren Vorstellungen nicht mehr belästigt werden[4]. Vollkommene Genugtuung haben wir erst dann geleistet, wenn nicht einmal mehr die Erinnerung an frühere Sünden unser Inneres beunruhigt. Zeichen der Buße sei es, wenn wir die Sünden, für welche wir büßen, nicht mehr begehen, Zeichen der vollbrachten Genugtuung, wenn auch die Neigung zur Sünde besiegt ist, „wenn also aus unserem Herzen auch das Verlangen nach den gegenwärtigen Lüsten und Leidenschaften vertrieben ist[5]".

Lehrreich ist auch das Cap. 33 der Conl. XXI (p. 608): Daß unter den gewöhnlichen Christen noch die Sünde herrscht, das rührt daher, weil sie nicht nach der ganzen Vollkommenheit streben; sie geben nicht mehr, als was das Gebot unbedingt verlangt; sie **ertöten** nicht völlig die Leidenschaft, sondern versagen ihr nur das Unerlaubte. Die Folge aber ist, daß sie auch das Erlaubte nicht ohne Sünden genießen, weil die nur halb unterdrückte Flamme doch manchmal durchbricht. Das Ideal ist also, die seminaria

---

[1] Vgl. Inst. VI 4, p. 117; Evagr. Pont. pract. ad Anat. c. 40, Migne PG. 40, col. 1232 B. Nilus, de malign. cog. 25, Migne PG. 79, col. 1129 CD. (Vgl. Heussi, Nilus d. Ask. 165).

[2] Zwischen Enthaltsamkeit und Reinheit unterscheiden auch regelmäßig Philo, Klemens und Origenes.

[3] (Inst. VI 10—11, p. 120 s).

[4] Vgl. Evagr. Pont. Cap. pract. ad Anat. c. 36; 39, Migne PG. 40, col. 1232 B.

[5] Conl. XX 5, p. 558.

peccatorum, d. h. die inneren Leidenschaften (passiones) zu ertöten (interimere).

Conl. VII 21, § 7 (p. 200) lehrt: „Quos (sc. daemones) cum subditis et extinctis universis passionibus vicerimus, merebimur... audire: *«exaltetur manus tua super hostes tuos.»*" Es wird also Unterwerfung der passiones (unter die Herrschaft der Vernunft) und deren Erlöschen verlangt. Durch das verbindende *et* werden subditis und extinctis als Synonyma auf gleiche Stufe gestellt. Die „Austilgung" erfolgt eben durch völlige, kampflose „Herrschaft" der Vernunft über die Triebe.

Conl. IX 2, § 1 (p. 250) wird als „omnis monachi finis cordisque perfectio" bezeichnet, wenn man 1. „ad iugem atque indisruptam orationis perseverantiam" sich zu erheben sucht (Kontemplation!), und 2. „quantum humanae fragilitate conceditur, ad immobilem tranquillitatem mentis ac perpetuam puritatem". Der Turm der christlichen Vollkommenheit kann nicht gebaut werden, „wenn nicht zuvor die völlige Reinigung von allen Lastern (vitia) ausgeführt ist, wenn nicht der Schutt und die toten Trümmer der Leidenschaften (passiones) weggeworfen sind" (ibid. § 3).

Conl. XI (de perfectione) wird die Liebe als die Höhe der Vollkommenheit gepriesen. Der Glaube schafft in uns nur die Furcht vor dem Gerichte und vor der Hölle, er erzeugt einen servilis gradus perfectionis, nämlich durch Furcht. Die Hoffnung läßt uns Sünden meiden und irdische Lüste verachten um des künftigen Lohnes willen. Das ist die Stufe nicht mehr des Sklaven, wohl aber des Mietlings. Erst wer die Stufe der Liebe (Sohnschaft) erlangt hat, meidet die Sünde nicht mehr gezwungen, sondern wahrhaft freiwillig[1]. „Wer sich nämlich aus Furcht von den Reizen der Laster fernhält, der wird, wenn das Hindernis der Furcht entfernt ist, wieder zu dem zurückkehren, was er liebt,... und wird vor Anfechtung nie Ruhe haben, weil er nicht den festen und ewigen Frieden der Keuschheit besitzen wird. Denn wo die Unruhe des Kampfes ist, da muß notwendig auch die Gefahr der Wunden sein[2]."

---

[1] Conl. XI 6 ss., p. 317.
[2] Ibid. 8, § 3—4, p. 321.

Conl. XII 11, § 3—4 (p. 352) wird die Psalmstelle 75, 3 «*et factus est in pace locus eius*» (sc. Dei) folgendermaßen gedeutet: „*Et factus est... in pace locus eius,* id est non in conflictu certaminis et conluctatione vitiorum, sed in castimoniae[1] pace et cordis tranquillitate perpetua... Denn nicht im Kampfe der Enthaltsamkeit, sondern auf der feststehenden Warte der Tugenden wohnt der Herr, wo er nicht mehr bloß zurückstößt und unterdrückt, sondern auf ewig zerbricht die mächtigen Bogen, von denen einst gegen uns die feurigen Geschosse der Lust geschleudert wurden[2]."

Im Lichte solcher Aussprüche gewinnen auch minder deutliche Stellen an Gewicht, wenn z. B. Conl. I 6, § 3 (p. 13) zuerst die Liebe mit der puritas cordis und dann diese mit der Freiheit von allen Leidenschaften identifiziert wird, „Nam quid est aliud non aemulari, non inflari, non agere perperam, non quaerere, quae sua sunt, non super iniquitate gaudere, non cogitare malum et reliqua (I Cor. 13), nisi cor perfectum atque mundissimum deo semper offerre (positive Bestimmung) et intactum a cunctis perturbationibus custodire" (negative Bestimmung). Cap. 7, § 1 wird neuerdings die puritas cordis als Freiheit „von allen schädlichen passiones" definiert.

Es heißt „ab omnibus passionibus noxiis. Es verdient nämlich hervorgehoben zu werden, daß die Vertreter der christlichen Apatheialehre, z. B. ein Klemens von Alexandrien, ein Johannes Chrysostomus, trotz des hochgeschraubten Ideals, darin grundsätzlich von der stoischen Lehre abgewichen sind, daß sie die völlige Auslöschung nur der schädlichen, zur Sünde führenden passiones verlangen, keineswegs aber völlige Affektlosigkeit, z. B. die Freiheit von den Affekten der Freude, des Mitleids u. dgl. Cassian kennt z. B. eine tristitia secundum deum neben einer tristitia secundum saeculum, die zu den Hauptlastern zählt[3].

So hat denn unter dem Einfluß der christlichen Denker der Terminus *passio*, *πάθος* (ursprünglich gleichbedeutend mit Gemütsbewegung, Affekt) immer mehr den Nebensinn der sittlichen Unordnung, der sündhaften Lust, des überstark

[1] Conl. XII handelt über die Keuschheit.
[2] Vgl. Conl. XII 6, § 4—5, p. 343.
[3] Inst. VII 3, § 3, p. 131.

gewordenen Hanges zu sittlich schlechten Handlungen erhalten; die Affekte, die aus solcher „Leidenschaft“ fließen, sind nicht deshalb sündhaft, weil sie das Gemüt erschüttern, sondern weil sie sich auf ein unerlaubtes Objekt richten, oder wegen ihres Übermaßes.

Schon Cassian versteht unter passiones, wenn er diesen Ausdruck schlechthin, ohne Zusatz gebraucht, gewöhnlich die ungeordneten, sündhaften Affekte oder auch den habituellen Zustand des Lasters. Die meisten der oben zitierten Stellen sind dafür Belege. Aus der Fülle der anderen nur eine: Conl. VI 17, § 2 (p. 176): „Zierlich vergleicht (Salomon) die Sorglosigkeit des Geistes mit einem vernachlässigten Dache, durch welches zuerst nur einige Tropfen der Leidenschaften (stillicidia *passionum*) zur Seele gelangen, dann aber, wenn sie ... vernachlässigt werden, das Gebälke der Tugenden verderben und hernach in reichem Lasterregen (imbre largissimo *vitiorum*) hereinfluten.“

Passio bedeutet hier die einzelne sündhafte Erregung. Wenn solche nicht mehr tropfenweise vorkommen, sondern einem Regen vergleichbar sind, dann werden sie vitia genannt.

Sind die Laster ausgerottet, dann müssen die Tugenden gepflanzt werden. Den Tugenden soll unser Geist „nicht wie gezwungen und aus bloßem Gehorsam gegen einen Zwingherrn dienen, sondern sich an ihnen wie an seinem naturgemäßen Gute erfreuen und weiden[1]“. Ähnliche Gedanken wiederholen sich öfter. Conl. V 24, § 2 (p. 148): „Denn der Wille des Herrn hat von Natur aus den Besitz unseres Herzens nicht den Lastern, sondern den Tugenden zugeteilt.“ Die Laster werden mit den kanaanitischen Völkern verglichen, welche den Israeliten das Gelobte Land streitig machten: „Da nun die Tugenden nach der Untreue Adams durch die frech gewordenen Laster, d. i. die kanaanitischen Völker, aus ihrer Heimat vertrieben worden sind, so muß man nicht glauben, daß (die Tugenden) fremdes (den Lastern gehörendes) Gebiet wegnehmen, sondern daß sie das eigene wiedererlangen[2].“

[1] Conl. XIV 3, § 1, p. 399.

[2] Vgl. Conl. V 23, § 2, p. 148; Conl. IX 4, § 3, p. 254. Auch Makarius der Ägypter hält die πάθη für etwas unserer Natur Fremdes. Vgl. hom. IV 8, Migne PG 34, col. 477. Ebenso Evagr. Pont. Cap. pract. ad Anat. 65 (Migne PG. 40, 1240).

Von der Doppelaufgabe, die Laster auszurotten und die Tugenden zu pflanzen, ist der erste Teil der schwierigere. „Es ist viel schwerer, die veralteten Leidenschaften des Leibes und der Seele zu vernichten und zu entwurzeln, als die geistlichen Tugenden aufzubauen und anzupflanzen[1]." Gemäß dem Schriftwort Jer. 1, 10 ist ja zur Befreiung von den Lastern ein Vierfaches notwendig, nämlich «*ausreißen und zerstören, vernichten und zerstreuen*», zur Vollendung der Tugend dagegen nur ein Doppeltes: «*aufbauen und pflanzen*[2].»

Die Seele kann in der Reinheit und in der Tugend wachsen: „Denn ähnlich wie die sichtbaren Körper täglich unbemerkbar wachsen und so, ohne es zu wissen, zur Vollendung ihrer Gestalt gelangen, so wird auch die Vollkraft der Seele und die Reife der Keuschheit erlangt[3]."

Der feste und beharrliche Charakter ist der Entwicklung Ziel. „Es soll der Geist des Gerechten nicht dem Wachse ähnlich sein..., das immer der siegelnden Prägung nachgibt..., dann behält es dieselbe so lange in sich, bis es durch einen anderen Siegelstock wieder anders gestaltet wird... Er muß vielmehr sein wie ein stahlharter Siegelstock, damit unser Geist seine Eigenart immer unverletzt bewahre und alles, was ihm begegnet, nach der Beschaffenheit seines Zustandes zeichne und umgestalte.[4]"

δ) Das Apatheiaideal bei Johannes Chrysostomus und Evagrius Ponticus.

Johannes Chrysostomus kann als einer der Lehrer Cassians bezeichnet werden. Mit Recht ist denn auch auf den Lehrzusammenhang beider des öfteren hingewiesen worden[5]. Ich möchte nun speziell hervorheben, daß auch das Ideal der Gemütsruhe gut chrysostomisch ist. Damit will ich keineswegs behaupten, daß Cassian gerade dieses Lehrstück von Chrysostomus übernommen habe. Gemeinsame Quelle war vielmehr wohl die platonische und stoische Philosophie, deren Sätze seit den Zeiten Philos und Klemens Alexandrinus mit den Lehren der Heiligen Schrift immer mehr

[1] Conl. XIV 3, § 3, p. 400.
[2] L. c.
[3] Conl. XII 7, § 2, p. 345.
[4] Conl. VI 12, p. 172 s.
[5] Vgl. insbesondere Hoch, Lehre des Johann. Cassian. von Natur und Gnade. Freiburg, Herder, 1895.

verwoben wurden[1]. Immerhin ist es interessant, daß auch einem der einflußreichsten Lehrer Cassians die völlige Gemütsruhe als Ziel des Tugendstrebens vorgeschwebt hat.

Es kann wohl niemand, der chrysostomische Homilien aufmerksam liest, einen Gedanken übersehen, der sich wie ein roter Faden durch sie hindurchzieht: Chrysostomus faßt die Tugend wesentlich als Beherrschung der Affekte (πάθη) auf. Nicht, als ob er jene Tugenden, die einen höheren Aufschwung der Seele zu Gott bedeuten, verkannt hätte. Wir finden herrliche Stellen über die Liebe zu Gott. Aber doch klingt immer wieder der Grundton durch: Tugend ist Selbstbeherrschung, ist Seelenruhe, ist leidenschaftsloser Zustand. Das Wort ἀπάθεια wird von ihm selten gebraucht, um so häufiger findet sich der Ausdruck φιλοσοφία fast ganz in der Bedeutung Tugend, ganz entsprechend der stoisch-neuplatonischen Schule, die den „Weisen“ mit dem Tugendhaften identifizierte[2]

Wer ist nun φιλόσοφος? Wer die Apatheia besitzt. Im Index verborum et locutionum zur Ausgabe der Matthäus-Homilien des hl. Johannes Chrysostomus Migne PG. 58, col. 961 findet sich darüber folgende Zusammenstellung: „Φιλοσοφία secundum usum Chrysostomicum ... est ... ea virtutis pars, quae ad appetitus affectusque carnales domandos pertinet. Itaque ad philosophiam Christianam haec in primis referenda: ἀνεξικακία et μακροθυμία, demissa de se opinio, pecuniarum contemtus, vita austera et monastica, reliqua ἀπάθεια. Ei autem contraria sunt ζηλοτυπία, βασκανία καὶ κενὴ δόξα, τὰ ἄλλα πάθη. Φιλοσοφίας διδάγματα, patientiae, constantiae, moderandarum cupiditatum, irae voluptatis, avaritiae. Distinguuntur ἀρετῆς μαθήματα, quae pertinent magis ad exercenda bona et officia.“

Es mögen einige Belege folgen:

In Matth. hom. XIX 5[3] heißt es bei Erklärung des „Vater unser“: „*Dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden*... (Christus) befiehlt, die Erde, bevor man in den Himmel eingegangen ist, zu einem Himmel zu machen und während unseres Wandels hienieden in all unserem Tun und

---

[1] Vgl. K. Gronau, Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese, Leipzig, Teubner, 1914.

[2] Auch Cassian nennt die hervorragenden ägyptischen Einsiedler Vertreter einer „christlichen Philosophie“. Conl. IV 1, p. 97.

[3] Migne PG. 57[1], col. 280 c med.

Reden den Himmelsbürgern gleich zu sein... Denn nichts hindert uns daran, während unseres Wandels auf Erden die Vollkommenheit *(ἀκρίβειαν)* der himmlischen Mächte uns anzueignen. Vielmehr können wir... so handeln, als weilten wir dort oben.... *Gib uns heute unser tägliches Brot*... Er hat gesagt, dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden; dies sprach er aber zu Menschen, die im Fleische wandeln und den Naturgesetzen unterworfen sind und den Engeln nicht an Apathie gleich sein können *(οὐ δυναμένοις τὴν αὐτὴν ἔχειν ἀπάθειαν τοῖς ἀγγέλοις)*: darum gibt er zwar uns und den Engeln gleiche Gebote..., steigt dann aber zu der Ohnmacht unserer Natur herab. Ich fordere zwar, so spricht er, die gleiche Vollkommenheit des tätigen Wandels *(ἀκρίβειαν πολιτείας)*, nicht aber die gleiche Apathie *(ἀπάθειαν*[1]*)*; denn das gestattet die Tyrannei der Natur nicht, die der Speise bedarf. Doch erwäge, wie auch in körperlichen Wesen vieles geistig sein kann. Denn er befiehlt nicht, um Schätze, Vergnügen, Kleiderpracht, noch um sonstiges derartiges, sondern nur um Brot, und zwar um das tägliche Brot zu beten."

Diese Stelle sollte uns zeigen, daß Johannes Chrysostomus, gleich den Neuplatonikern[2], den himmlischen Wesen Apathie zuschrieb, und von den Menschen forderte, ihnen, soweit es unsere Natur zuläßt, darin ähnlich zu werden.

In Matth. hom. VIII 5[3] sagt von den ägyptischen Einsiedlern: „Bedenke, auch diese waren ehemals der Habsucht, dem Bauchdienst und den anderen Lastern ergeben... Allein weil sie wollten, änderten sie sich.... Sie, die einst heftiger als andere waren und mehr als andere zum Zorn und zur Fleischeslust geneigt, ahmen jetzt durch ihre Milde und ihre übrige philosophische Gemütsruhe die unkörperlichen Mächte nach *(τὰς ἀσωμάτους δυνάμεις τῇ ἐπιεικείᾳ καὶ τῇ λοιπῇ τῆς φιλοσοφίας ἀπαθείᾳ μιμοῦνται)*.

[1] Beachte, daß die Neuplatoniker die Tugenden in solche der *πολιτεία*, der *κάθαρσις* (= *ἀπάθεια*) und der *θεωρία* gliederten.

[2] Plotin (Ennead. I 2) lehrt, die Tugend, durch die wir ja Gott ähnlich werden sollen, sei im Wesen Reinigung von den *πάθη*. „*Καθαρόν γὰρ τὸ θεῖον.*" (Ennead. I 2, 3. ed. Creuzer, Oxonii 1835, vol. 1, p. 27.) — *Ἡ δὲ ἀνδρία ἀπάθειά (ἐστι) καθ' ὁμοίωσιν τοῦ πρὸς ὃ βλέπει, ἀπαθὲς ὂν τὴν φύσιν.*" (Ibid. I 2, 6, p. 32.) Auch Klemens Alexandr. empfiehlt die *ἀπάθεια* aus dem Grunde, weil Gott selbst *ἀπαθής* ist. (Strom VII 11, Migne PG. 9, col. 489 AB; 496 A; 12, col. 500 BC; 14, col. 517 A; 520 A. 521 D.)

[3] Migne PG. 57, col. 88 c. fin.

In Matth. hom. XXIII 9[1]: „Nehmen wir einen zweiten Mann, mächtig, allen gebietend ...; stellen wir ihm wiederum einen anderen gegenüber, geduldig, sanftmütig, demütig und starkmütig.... Gleicht dieser nicht wiederum den Mächten dort oben, die volle Gemütsruhe besitzen? (οὐχὶ ὁ μὲν ἔοικε πάλιν ταῖς ἄνω δυνάμεσι, ταῖς πολλὴν ἐχούσαις τὴν ἀπάθειαν).

Die Demut, ein Lieblingsthema des hl. Johannes Chrysostomus, erscheint ihm als der Anfang und die Grundlage aller Tugenden, weil sie die Beherrschung aller Affekte verbürgt. „Denn ein Demütiger und Zerknirschter wird nicht nach eitlem Ruhme streben, nicht zürnen, nicht den Nächsten beneiden, nicht sonst einer Leidenschaft Platz geben[2].... Eine solche (Demut, wie David) wollen auch wir besitzen, dann werden wir schon hienieden.... *Ruhe finden unseren Seelen.* Damit wir sowohl hier als dort dieser Ruhe (ἀνάπαυσις[3]) uns erfreuen, laßt uns.. die Demut in unsere Herzen pflanzen, dann werden wir das Meer dieses Lebens ohne Sturm überschreiten[4]."

In Matth. hom. XXIV 4[5] heißt es zum Schluß einer herrlichen Lobrede auf die Starkmut: „Je mehr wir die φιλοσοφία achten, um so weniger werden wir jemandes bedürfen, und je weniger wir jemandes bedürfen, desto stärker werden wir und desto mehr den anderen überlegen."

In der Homilie in Matth. XVIII 5[6] und XIX 1 (initio) bringt Chrysostomus die acht Seligkeiten und die daran sich schließenden Bergpredigtgebote unter das Schema der menschlichen Grundleidenschaften: ὀργή (θυμός) und ἐπιθυμία (τῶν χρημάτων, τῶν σωμάτων, ἡ περὶ τὴν κενὴν δόξαν ἐπιθυμία). Wiederholt wird betont, Christus hätte in der Bergpredigt die Wurzeln der Leidenschaften (πάθη) ausrotten und zur φιλοσοφία anleiten wollen.

Viel enger noch als die Berührungen Cassians mit Johannes Chrysostomus sind die mit Evagrius von Pontus. Die Lehre von den acht Hauptlastern, deren Zurück-

[1] Migne PG. 57, col. 320.
[2] Vgl. in Matth. hom. LXV 5, Migne PG. 58, col. 624.
[3] Vgl. Clemens Al., Strom 11, Migne PG. 9, col. 496 B.
[4] In Matth. hom. III 4 c. fin. Migne PG. 57, col. 38.
[5] L. c. col. 326.
[6] L. c. col. 271.

führung auf die drei Seelenteile haben sie miteinander gemeinsam, ebenso wie das Ideal der Gemütsruhe und der Kontemplation.

Die Apatheiaforderung tritt bei Evagrius noch viel klarer auf als bei Cassian. So wird in der Schrift Rerum monachalium rationes c. 2[1] gefordert, der Soldat Christi müsse *ἄϋλος*, d. h. frei von der Materie sein. Unter Heranziehung von Schriftstellen wird gezeigt, daß wir bestrebt sein müssen, *πᾶσαν ὕλην τοῦ κόσμου* zu verlassen und nach dem herrlichen Siegespreis der *ἡσυχία* zu trachten.

Ebendort c. 3 werden synonym nebeneinandergestellt: „*ἄϋλος ἔστω, ἀπαθὴς, πάσης ἐπιθυμίας ἐκτός.*“ Den Gegensatz einer solchen Seelenverfassung bilden „*ἄνθρωποι ὑλικοὶ καὶ ἐμπερίστατοι* (vielgeschäftig).“

Lib. pract. 56[2] wird auch der Zusammenhang zwischen der Apatheia und dem heiligen Wissen zum Ausdruck gebracht (entsprechend den Cassianschen: puritas cordis — contemplatio, scientia [*γνῶσις!*] theoretica): „Und die Gemütsruhe werden wir die Gesundheit der Seele nennen, ihre Speise aber ist die Gnosis, weil sie allein uns mit den heiligen Mächten zu verbinden pflegt. Die Vereinigung mit den unkörperlichen Wesen[3] geht ja gewöhnlich aus der Zustandsähnlichkeit hervor[4].“

Fast noch deutlicher sprechen Capita practica ad Anatolium, welche *περὶ τοῦ βίου τοῦ τε πρακτικοῦ τοῦ τε γνωστικοῦ* handeln. C 2 (Migne PG. 40, 1221 D): „*Βασιλεία οὐρανῶν ἐστιν ἀπάθεια ψυχῆς μετὰ γνώσεως τῶν ὄντων ἀληθοῦς.*“

Ebendort c. 64 (col. 1238) wird das vom Heilande geforderte hochzeitliche Gewand (Matth. 22, 5) als *ἀπάθεια ψυχῆς λογικῆς* gedeutet. Cap. 35—42 zählen Zeichen der erlangten Gemütsruhe auf, die derart an Cassian erinnern, daß ein literarischer Zusammenhang unleugbar ist.

Γνῶσις und *θεωρία* sind bei Evagrius identische Begriffe. Cap. pract. ad Anat. 21 (col. 1228) heißt es „*Ὁ γνώσεως ἐφαψάμενος καὶ ἀπ' αὐτῆς καρπούμενος ἡδονὴν, οὐκέτι*

[1] Migne PG. 40, col. 1253.
[2] L. c. col. 1248.
[3] Vgl. oben p. 283 f.
[4] „*Καὶ τὴν μὲν ἀπάθειαν ὑγίειαν ἐροῦμεν τῆς ψυχῆς, τροφὴν δὲ τὴν γνῶσιν, ἥτις μόνη συνάπτειν ἡμᾶς ταῖς ἁγίαις δυνάμεσιν εἴωθεν. εἴπερ ἡ τῶν ἀσωμάτων συνάφεια ἐκ τῆς ὁμοίας διαθέσεως πέφυκεν.*“

τῷ τῆς κενοδοξίας πεισθήσεται δαίμονι, πάσας αὐτῷ τὰς ἡδονὰς τοῦ κόσμου προσάγοντι. Τί γὰρ ἂν καὶ ὑπόσχοιτο μεῖζον πνευματικῆς θεωρίας[1].“

So erweist sich Cassian als treuer Schüler der christlich-griechischen Mystik, mit ihren Idealen der Reinheit von den Leidenschaften und der *γνῶσις*, die sich bis zum ekstatischen Schauen Gottes steigern kann.

2. *Die passiones animae.*

a) Terminologisches.

Der Ausdruck *passio* wird synonym neben *perturbatio*[2], *affectus*, *morbus*[3], *vitium*[4] verwendet Die acht Hauptlaster heißen zumeist *vitia*, doch kommt dafür unzähligemal auch der Ausdruck *morbus*[5] *(languor, pestis)* oder der Terminus *passio* (*animae)*[6] vor, beides offenbar dem griechisch-stoischen *πάθος* entsprechend.

Affectus bedeutet im allgemeinen Gemütsbewegung. So heißt es von der tristitia secundum Deum und secundum saeculum: „*tristitiae* quoque utilitas quanta sit novimus, quae inter cetera vitia, cum in contrarium affectum est mutata, numeratur[7]“; — „ne istis quidem affectibus, i. e. *spe* et *tristitia*, *gaudio* ac *metu* carere[8]“; — „affectu *irae*[9].“ Insbesondere heißt so die Liebe: „bonitatis affectus“ (die Liebe zum

[1] „Wer zur Gnosis gelangt ist und die daraus fließende Freude verkostet hat, wird sich nicht mehr von dem Dämon der Eitelkeit verführen lassen, wenn er ihm auch alle Freuden der Welt anböte. Denn was könnte er ihm auch anbieten, das die geistige Beschauung überträfe?“

[2] Vgl. Conl. I 6, § 3, p. 13; Inst. VIII 10, p. 158.

[3] Über den Unterschied zwischen affectus und morbus animae (*νόσος*) vgl. Cicero, Tusc. disp. IV 27.

[4] Entspricht dem griechischen *κακία*.

[5] Vgl. z. B. die Gegenüberstellung Inst. VII 1—2, p. 130: „Cetera namque vitiorum incitamenta ... Hic vero morbus ...“

[6] So werden z. B. Inst. V 1 die „octo principalia vitia“ aufgezählt; in Cap. 2 hebt dann die Abhandlung an: „Quarum passionum causae.“ Oder Conl. V 16, 2: „Numerosior enim est ... carnalium passionum populus, qui de hoc septenario fomite vitiorum (principalium) ac radice procedit“; passio und vitium sind hier Wechselbegriffe.

[7] Inst. VII 2, § 3, p. 131.

[8] Conl. I 14, § 7. p. 23.

[9] Inst VIII 20, § 3, p. 164.

Guten[1]) — „vitiorum affectus[2]"; „(animalia) pullos et catulos suos naturali affectu instigante sic protegunt ac defendunt[3]."

Von affectus wird in der Cassian-Ausgabe von Petschenig regelmäßig unterschieden der Terminus *adfectus*. Er bedeutet eine der Hauptrichtungen des psychischen Lebens und Strebens, gleichbedeutend mit *pars (virtus) animae*[4]. Mit dieser Grundbedeutung sind auch solche Phrasen vereinbar: „non verbis tantum sed adfectu se pronuntient peccatores[5]", d. h. sie mögen sich nicht nur mit Worten, sondern auch innerlich, in der Seele, als Sünder bekennen.

Ein weiterer synonymer Terminus ist *motus*. *Motus carnalis* kommt mehr in der wörtlichen Bedeutung der (unabsichtlichen) geschlechtlichen Regungen des Fleisches vor[6], doch auch für unmittelbar seelische leidenschaftliche Regungen[7].

Vergleicht man die Verwendung der einzelnen synonymen Ausdrücke, so ergibt sich, daß der Ausdruck *passio* immer die Bedeutung des sittlich Verwerflichen (= *vitium*, *morbus*) hat, während *affectus*, *motus* allgemeiner sind und auch tugendhafte Regungen des Gemütes bezeichnen können.

β) Äußerungen.

Die leidenschaftlichen Erregungen, namentlich die unkeuschen, werden gern mit der Glut des Feuers verglichen. So z. B. „cupiditatis *ignis*" (Habgier[8]); „*ignis* concupiscentiae (Geschlechtstrieb), cuius haec caro velut insitum sentit *ardorem*[9]"; „fornicationis *ardorem*[10]; „*aestus* corporis[11]"; „car-

---

[1] Conl. XI 7, § 4, p. 320.
[2] Conl. XIX 12, § 1, p. 545.
[3] Conl. XVI 2, § 2, p. 440; ibidem: affectio = Liebe.
[4] Conl. XXIV 15 s., p. 690 s.: „adfectus animae"; „rationabilem adfectum"; „tribus animae adfectibus" (ibid. c. 18); „vitiorum loca i. e. adfectus (Conl. V 23, § 2, p. 148). Vgl oben Div. Thom V, p. 208 s.
[5] Conl. XXIII 10, § 1, p. 654.
[6] Inst. VII 3, § 2, p. 130.
[7] Conl. XII 6, § 1, p. 341; Inst. VIII 6, p. 155: „iracundiae motus effervens."
[8] Inst. VII 9, p. 136.
[9] Conl. XII 1, §. 2, p. 334.
[10] Ibid 3, § 3, p. 337.
[11] Ibid. 6, § 1, p. 341.

nales *aestus* naturali quodammodo igne *flagrantes*[1]", „ignem carnalis concupiscentiae[2]."

Einige Hauptleidenschaften werden beschrieben Conl. VII 19, § 2, p. 197: „quia nullus potest simul cenodoxiae vanitate *deludi* et concupiscentia fornicationis *exuri*, nec potest *tumida inflari* elatione superbiae spiritalis et carnalis gastrimargiae pariter humilitate submitti, nec potest quis *cachinis fatuis* risuque *dissolvi* et iracundiae sub eodem tempore *stimulis incitari* seu certe *edacis* tristitiae maerore suppleri."

Den Leidenschaften wird ungestüme Frechheit zugeschrieben[3]; bald äußern sie sich in gewalttätiger Raserei („avaritiae *rabies*[4]), bald kitzeln sie nur leise die Phantasie („lubricos occultosque pruritus[5]").

Die Leidenschaften beschweren (adgravant) und verdunkeln den Geist (mens, *νοῦς*) und hindern seinen Aufflug zu Gott, der ihm doch so naturgemäß ist. Sie sind der schweren Feuchtigkeit vergleichbar, die den naturgemäßen Aufflug einer Flaumfeder in die Lüfte hindert[6]. Sie senken sich wie ein dichter Vorhang vor das Herzensauge, so daß es die kleinen Versuchungen im Innern der Seele nicht mehr bemerkt[7]. Die „perturbationes animae" verfinstern die Seele, so daß gleichsam die Sonne darin untergeht, nämlich die Sonne des *νοῦς* oder die Sonne der Gerechtigkeit. Insbesondere gilt dies vom Zorn[8].

γ) Wurzel und Sitz der Leidenschaften.

Es ist ein ausdrücklich aufgestelltes Hauptthema der aszetischen Schriftstellerei Cassians, den Ursprung und die Ursachen der Laster zu erforschen: „denn niemals kann ein Gebrechen geheilt noch ein Mittel gegen eine Krankheit ermittelt werden, wenn man nicht vorher durch eine scharfsinnige Untersuchung ihren Ursprung und Ursachen erforscht[9]."

---

[1] Conl. II 13, § 11, p. 57.

[2] Ibid. 22, p. 62.

[3] Inst. I 7, p. 13: „petulantia carnalium passionum, petulcum vel calidum iuventutis."

[4] Inst. VII 10, p. 136.

[5] Conl. XXIII 7, § 5, p. 650.

[6] Conl. IX 4–5, p. 253 s.

[7] Conl. XXIII 7, § 5, p. 650.

[8] Inst. VIII 6, p. 155; 10, p. 157 (wohl im Anschluß an Ps. 30, 10). Vgl. Inst. VIII 1, § 1, p. 151.

[9] Inst. XII 4, § 2, p. 208 et passim.

Ihren Ursprung haben die passiones in unserer Natur. Wir alle insgesamt werden ja von ihnen verwüstet und allen Menschen wohnen sie inne[1]. Wir haben ein Gesetz in unseren Gliedern, das dem Gesetze des Geistes widerstreitet. In unseren Gliedern, d. h. eingepflanzt der Natur des menschlichen Seinszustandes (in natura humanae condicionis insertam). Es ist das also ein notwendiges Gesetz[2], allerdings geht diese Notwendigkeit aus der Erbsünde hervor[3].

Auch ist die Natürlichkeit der Leidenschaften nicht eine gleiche. Von der Bauchdienerei und der Unkeuschheit heißt es: „gastrimargia et fornicatio cum naturaliter nobis insint, — nam nonnumquam sine ullo animi incitamento solius instigatione ac pruritu carnis oriuntur . . .[4]" Daher kann auch die Eßlust nicht vollständig ausgetilgt werden[5].

Auch der Zorn und die Rachsucht sind uns angeboren, denn wir sehen sie auch bei Kindern und Tieren entstehen, ebenso die Traurigkeit. Sie sind auch nur sündhaft, wenn wir einen unrechten Gebrauch von ihnen machen[6].

Anders steht es mit der Habgier und dem Neid. „Denn die Reize zu den übrigen Lastern sind der menschlichen Natur eingepflanzt und wir scheinen sie als etwas Angeborenes in uns zu haben; gewissermaßen mit unserem Fleische verwachsen und beinahe so alt wie wir selbst, gehen sie der Unterscheidung zwischen Gut und Böse voraus[7]. Diese Krankheit aber (die Habsucht) bricht erst später herein und tritt von außen (extrinsecus) an die Seele heran[8]." „Einige Fehler entstehen, ohne daß irgendeine von der Natur gegebene Veranlassung ihnen vorausginge. Vielmehr wurzeln sie lediglich in dem verdorbenen und bösen freien Willen, wie der Neid und eben die Habsucht[9]."

[1] Inst. V 2, § 1, p. 82.
[2] Conl. XXIII 11, § 1, p. 655.
[3] Ibid. et ss. p. 655—657.
[4] Conl. V 4, § 1, p. 122.
[5] Conl. V 19 ss., p. 144 ss.
[6] Inst. VII 3 s., p. 130 s. Vgl. Conl. V 8, § 1, p. 128.
[7] Inst. VII 1, p. 130: „Cetera namque vitiorum incitamenta, humanae inserta naturae, velut ingenita videntur in nobis habere principia et quodammodo inviscerata carni ipsiqu propemodum coaeva nativitati discretionem boni malique praeveniunt.
[8] Ibid. 2.
[9] Ibid. 5, p. 131. Vgl. Conl. V 8, p. 128. Bei Nilus, de octo

Das würde bedeuten, daß die Unmäßigkeit, die Unkeuschheit, der Zorn und die Traurigkeit aus angeborenen Trieben hervorgehen, während bei der Habsucht und dem Neid diese Triebunterlage fehlt.

Doch zeigen schon die „Scheingründe", womit die Menschen die Anhäufung des Geldes rechtfertigen und die Cassian Inst. VII 7 (p. 132 s.) aufzählt, daß auch die Habsucht dem natürlichen Glückstriebe entspringt: es ist im Wesen das Verlangen, dem augenblicklichen Mangel an hinreichender Speise, entsprechender Nahrung und den Bequemlichkeiten des Lebens sicher abzuhelfen, und die Furcht vor solchem Mangel, vor Krankheiten, vor der Beschämung des Bettelns, vor einem langen Greisenalter, denen die Habsucht entspringt. Das ist dort klar genug beleuchtet.

Wir haben gesehen, daß der Leib als Sitz der angeborenen Triebe, also als die Quelle gewisser passiones hingestellt wird. Aber sie wurzeln nicht im Körper allein, sondern in Leib und Seele zugleich: von den fleischlichsten aller Leidenschaften, der Eßgier und der Unkeuschheit, heißt es, daß sie Krankheiten der Seele und des Leibes sind (amborum vitio, i. e. animae et corporis generantur[1]).

An unzähligen Stellen wird der Körper schlechthin als Sitz und Quelle der Leidenschaften bezeichnet. Der Körper erscheint als der Tyrann, der an der Sündhaftigkeit der Seele schuld ist[2]. In dieser Feststellung folgt Cassian dem hl. Apostel Paulus, von dem er sagt, er habe die Laster allgemein als fleischlich bezeichnet, indem er die Feindschaften, den Zorn und die Spaltungen (haereses) unter die übrigen Werke des Fleisches gerechnet habe. Cassian fügt aber gleich hinzu, daß man doch eine genauere Unterscheidung machen müsse[3]. Es gibt auch Leidenschaften, die in der Seele allein ihren Sitz haben.

Damit kommen wir zur Einteilung der Leidenschaften.

δ) Die Hauptleidenschaften und ihre Einteilung.

Die Conl. V („über die acht Hauptlaster") gibt uns in den einleitenden Kapiteln eine Aufzählung und Eintei-

---

vitios. cogit. Migne PG. 79, col. 1149 B, finden wir eine fast auch im Wortlaut übereinstimmende Stelle.

[1] Conl. V 4, § 3, p. 122; Inst. VI 1—2, p. 115 s.

[2] Inst. V 2, § 2, p. 82; Conl. XXIII 10, p. 654.

[3] Conl. V 4, § 4, p. 123.

lung der vitia. Cap. 2: „Acht Hauptlaster gibt es, welche das menschliche Geschlecht beunruhigen, nämlich das erste die Gastrimargie, d. h. die Völlerei des Bauches; das zweite die Unzucht, das dritte die Philargyrie, d. i. der Geiz oder die Geldliebe; das vierte der Zorn, das fünfte die Traurigkeit, das sechste die Acedia, d. i. die Enge oder der Überdruß des Herzens; das siebente die Cenodoxie, d. i. die Prahlerei, das eitle Rühmen, das achte der Hochmut."

Cap. 3. „Es sind nun zwei Gattungen dieser Sünden. Denn entweder sind sie natürlich, wie die Eßgier, oder außer der Natur, wie die Geldsucht. Ihre Verwirklichung (efficientia) aber ist vierfach: denn einige können ohne körperliche Handlung nicht vollbracht werden, wie die Völlerei und Unzucht, andere aber werden ohne jede leibliche Tat begangen, wie die Eitelkeit und der Hochmut; einige werden von außen erregt, wie Habsucht und Zorn, andere aber entstehen durch innerliche Bewegungen, wie die Verdrossenheit und Traurigkeit."

a) Nach der Notwendigkeit der Verknüpfung mit der menschlichen Natur werden also die vitia eingeteilt in natürliche und außernatürliche. Als außernatürlich wird unter den acht Hauptleidenschaften nur die Habsucht bezeichnet. Sie wird lediglich „usu atque consuetudine" erworben[1]. Gründe: 1. Was uns angeboren ist, das hängt mit irgendeiner Lebensnotwendigkeit zusammen. Nun ist für uns lediglich die tägliche Nahrung notwendig[2]. 2. Was angeboren ist, läßt sich nur durch große Kämpfe und sehr schwer unterdrücken und beunruhigt auch die Vollkommensten noch, die Habsucht wird aber leicht überwunden. 3. Bei vielen Völkern ist sie unbekannt und vor der Sündflut dürfte man dieses Laster sehr lange gar nicht gekannt haben[3].

Die anderen sieben Laster müssen wohl, da sie nicht ausgenommen sind, als natürlich gelten. Ausdrücklich wird diese Natürlichkeit der Unkeuschheit, dem Zorn und der Traurigkeit zugeschrieben[4].

---

[1] Conl. V 8, § 3, p. 129.
[2] Vgl. jedoch oben p. 289.
[3] Conl. V 8, p. 128. Vgl. Inst. VII 1 ss., p. 130 ss.
[4] S. oben p. 289 f. Vgl. Conl. II 13, § 11, p. 57.

b) Nach der efficientia werden vier Paare von Lastern unterschieden. Während die erste Einteilung (in natürliche und außernatürliche) nur je ein Laster des Beispieles halber nennt, werden hier alle acht auf die vier Gruppen aufgeteilt. Daß Cassian jeder Gruppe nur die zwei bei der Einteilung genannten Laster zuweisen will, das beweist die nähere Besprechung, die sich an die im 3. Kapitel gegebene Einteilung knüpft. Die Gruppen sollen einander ausschließen, und doch sind sie nicht nebengeordnet, sondern enthalten eine Einteilung nach zwei Gesichtspunkten:

1. Nach der Mitwirkung des Körpers bei ihrer Vollbringung werden solche Laster unterschieden, die nur unter Mitwirkung des Körpers vollzogen werden können und solche, welche der leiblichen Mitwirkung nicht bedürfen[1]. Kap. 4, § 4 werden die einen als vitia carnalia, die anderen als spiritalia bezeichnet:

„Denn einige von ihnen sind fleischlich, andere geistig. Und zwar nennen wir jene fleischlich, welche in besonderer Weise zur Lust und zum Gefühl des Fleisches gehören, an denen es sich ergötzt und weidet, so daß es auch ruhige Geister in Erregung bringt und sie manchmal wider Willen dazu bringt, daß sie seinem Begehren nachgeben.... § 5. Geistige Laster aber nennen wir die, welche nur dem Triebe der Seele allein entspringen (instinctu animae solius orta) und dem Fleische nicht nur keine Lust bringen, sondern ihm sogar schwerstes Leid zufügen und nur die kranke Seele auf die Weide ihrer elenden Ergötzung führen."

Obwohl als vitia spiritalia ausdrücklich nur die Eitelkeit und der Hochmut bezeichnet werden, so können wir doch wohl die anderen Laster mit Ausnahme der Eßgier und Unkeuschheit nicht schlechthin zu den fleischlichen zählen.

2. Nach der Herkunft der Motive für die Entfachung der Leidenschaften werden zwei Lasterpaare unterschieden: die Habsucht und der Zorn werden von außen, die Traurigkeit und Verdrossenheit von innen erregt.

Weil die fleischlichen Laster im leiblichen Teile des Menschen ihren Ursprung haben und der Geist (mens) durch den „Willen des Fleisches" mitgerissen wird[2], so müssen auch die gegen sie angewandten Heilmittel einerseits den

[1] „Cenodoxia et superbia etiam sine ullo consummari solent ministerio corporali." Conl. V 7, p. 127. Vgl. Inst. XI 2, p. 195.
[2] S. oben p. 291.

Geist, anderseits den Leib betreffen. Nicht bloß um die Reinheit der Phantasie muß man sich bemühen, sondern auch dem Leibe jeglichen Stoff zur Neuentfachung dieser Laster entziehen. Darum das Fasten und die Flucht in die Einsamkeit, weit weg von allen fleischlichen Versuchungen[1]. „Bei den übrigen Sünden aber schadet der Umgang mit Menschen nicht; ja er nützt sogar sehr viel..., weil die Leidenschaften beim Verkehr mit Menschen mehr zum Vorschein kommen; und wenn sie auf diese Weise hervorgelockt und offenbar werden, so kommen sie durch schnell angewandte Gegenmittel zur Heilung[2]."

Fleischliche und geistige Laster sind einander entgegengesetzt, so daß man nicht gleichzeitig zu beiden versucht werden kann. „Wir sehen leicht ein, daß keiner zu gleicher Zeit durch nichtige Ehrsucht angefochten werden und von der Begierde der Unzucht brennen kann, auch kann einer nicht von der schwellenden Überhebung des geistigen Hochmuts aufgeblasen und zugleich der niedrigen fleischlichen Eßgier unterworfen sein[3]."

Den genaueren Sinn des Begriffes „fleischliche Leidenschaften" gewinnen wir aus Conl. 15 ss. Dort werden die Laster auf die drei Seelenteile folgendermaßen aufgeteilt:

§ 1 (p. 690): „Alle Laster haben eine Quelle und eine Grundlage; aber nach Beschaffenheit des Seelenteiles... welcher verderbt worden ist, erhält sie verschiedene Namen von Leidenschaften... § 4 (p. 691) Denn wenn die moralische Pest den *vernünftigen* Teil der Seele angesteckt hat, so erzeugt sie die Laster der Ruhmsucht, der Überhebung, des Neides, des Hochmuts, der Anmaßung, des Streites, der Häresie. Wenn sie den *mutartigen* Sinn verwundet hat, gebiert sie Wut, Ungeduld, Traurigkeit, Überdruß,

---

[1] Conl. V 4, § 5, p. 123.

[2] Ibid. § 6, p. 124. Auch Evagrius, Cap. pract. ad Anatol. 24 (Migne PG. 40, 1228 s.) teilt die Leidenschaften ein in *ψυχῆς πάϑη*, die von den Menschen, und *σώματος πάϑη*, die vom Körper her ihren Anreiz haben. Die seelischen dauern bis zum Tode, die fleischlichen werden leichter ausgetilgt. Die fleischlichen werden durch die *ἐγκράτεια* bezwungen, die anderen durch die *ἀγάπη πνευματική*. Da die Liebe als Heilmittel gegen die Krankheiten des *ϑυμός* bezeichnet wird (c. 26), so wird man füglich die fleischlichen Leidenschaften bei Evagrius mit den der *ἐπιϑυμία* gleichsetzen.

[3] Conl. VII 19, § 2, p. 197. Vgl. Evagrius, Liber pract. 58, l. c. col. 1248.

Verzagtheit, Grausamkeit. Wenn sie aber den *begehrenden* Teil verdorben hat, so sprossen aus ihr die Bauchdienerei, die Unzucht, Geldgier, Geiz und schädliche irdische Begierden[1]."

(Schluß folgt.)

Weidenau (Tschechisch-Schlesien).

Dr. Ludwig Wrzol.

OPFER — KREUZESOPFER — MESSOPFER — HIMMLISCHES OPFER[2].

Eine dogmatische Studie.

Daß zum Wesen des Opfers eine sichtbare Gabe unumgänglich notwendig ist, ist das Erste, von dem bei jeder eingehenderen und gründlicheren Erörterung über die angegebenen vier Punkte ausgegangen werden muß. Es wird bewiesen durch die Tatsache, daß die Menschheit nie ein Opfer im strengeren Sinne zu erblicken glaubte, wo nicht eine sichtbare Gabe zu finden war[3].

Aber ist die Gabe auch unentbehrlich als mit zum Wesen des Opfers gehörig, so ist sie doch nicht um ihrer selbst willen da und ist nicht das Wichtigste. Sie ist nicht um ihrer selbst willen da; denn der Schöpfer aller Dinge, aus deren Bereich eine sichtbare Gabe genommen wird, bedarf ihrer nicht[4]. Sie ist nicht das Wichtigste; denn vor

[1] Vgl. auch Conl. V 23, § 2, p. 148, wo gesagt wird: „Habet unumquodque vitium in corde nostro propriam stationem (Standort, Gegend), quam sibi vindicans in animae nostrae recessu exterminat Israhelem, i. e. contemplationem... et ita expulsis vitiis, eorum loca, i. e. **adfectus** (= Triebe, Seelenteile) virtutes contrariae possidebunt."

[2] Vgl. zu diesem Artikel des Verfassers Abhandlung: „Das Wesen des Eucharistischen Opfers" im „Divus Thomas", Jahrg. 1919, p. 188—202.

[3] Daß die Opfergabe als solche als irgendwie in den alleinigen Besitz Gottes übergegangen sich bekunden muß, auch darüber besteht kein Zweifel.

[4] Man hat gesagt: Wegen der absoluten Herrschaft Gottes über die Geschöpfe ist die Darbringung einer äußeren Gabe unmöglich, möglich ist nur die ethische Leistung des freien Menschenwillens. Aber das ist falsch. Auch über den freien Menschenwillen hat Gott eine absolute Herrschaft. Und über die geschöpflichen Dinge hat auch der Mensch ein wahres Bestimmungsrecht, und so kann er sich ihrer

Gott gilt das Herz mit seiner Gesinnung. Jede Opfergabe muß also eine Gott wohlgefällige Gesinnung signifizieren. Was aber kann so signifiziert werden? Ich antworte: *a*) Bitte und Dank; *b*) Anbetung; *c)* Sühnegesinnung.

Jedesmal liegt in diesen Akten eine Ehrung Gottes, und zwar die der Substanz nach abgeschlossene oder vollkommene Ehrung; denn die Bitte richtet sich an den Allmächtigen, den Allweisen, den Allgütigen, und Ähnliches gilt auch vom Dank. Verbindet sich also eine sichtbare Gabe mit einer solchen Gesinnung, weil man sie Gott darbringen will, um ihn um seine Gabe zu bitten oder um für die empfangene Dank zu sagen, so ist die innerlich-sinnenfällige Ehrung Gottes der Substanz nach eine vollkommene. Aber wertvoller als Dank und Bitte, Gott dargebracht, ist die ihm gezollte Anbetung, wie sich von selbst versteht; denn in der Anbetung gibt sich das vernünftige Wesen vollständig Gott hin als seinem Schöpfer und Endziel. Und ähnlich verhält es sich mit der Sühne. Die diesen Namen uneingeschränkt verdienende Sühne ist ja nichts anderes als die Reue über die in der Sünde gelegene Absage an die Gott schuldige Anbetung. Folglich ist auch die mit der Darbringung einer Gabe an Gott verbundene und in ihr nach der Absicht des Gebers sich ausdrückende Gesinnung der Anbetung und der Sühne in sich ungleich wertvoller und deshalb auch Gott ungleich wohlgefälliger als die entsprechende Gesinnung der Bitte und des Dankes: Einigermaßen liegt ja auch schon hier die Anerkennung Gottes als des Schöpfers und Endzieles der vernünftigen Wesen ausgedrückt; aber sie ist doch nur mitausgedrückt, miteinbezogen, liegt zugrunde; sie ist aber nicht das ausschließlich Bezweckte und Ausgedrückte. Es kann jene Anerkennung Gottes auch ausdrücklich sinnenfällig signifiziert werden, nämlich in der Verbindung mit einer Gott dargebrachten sinnenfälligen Gabe, wie gesagt wurde. Geschieht das, so haben wir ein vollkommenes Opfer, ja das Opfer im alleinigen, strengen Sinne des Wortes; denn an seiner Vollkommenheit nehmen das Dank- und Bittopfer

---

in Wahrheit entäußern, um sie Gott im Kult zu überweisen. In dieser Erklärung sind beim Opfer Gabe und innerer Wille zwei Wesensbestandteile; bei der anderen Erklärung liegt das Wesen des Opfers nur im Innern, was doch gegen die allgemein menschliche Überzeugung ist.

nur einigermaßen, nicht restlos teil und sie verhalten sich demnach zu ihm etwa so, wie eine pars potentialis bei einer Kardinaltugend sich zu dieser verhält, z. B. die liberalitas zur iustitia; erstere erreicht nicht die Vollkommenheit der letzteren, worin ja das Wesen einer virtus potentialis besteht.

Wann wird nun das Opfer im strengen Sinne den vollkommensten Grad erreichen? Ich antworte: Wenn Anbetung und Sühne in der inneren Gesinnung einen heroischen Grad erreichen. Dieser heroische Grad wird aber dann erreicht werden, wenn, falls dieses möglich sein sollte, als Opfergabe nicht etwas für den Menschen Stellvertretendes fungieren würde, sondern der Mensch selber, natürlich wie er sichtbar erscheint, also dem Leibe nach. Es fragt sich also nur: Kann dieses sein? Zur Beantwortung dieser Frage bietet uns die natürliche Ordnung der Dinge keine Handhabe. Aber dieser Mangel wird ergänzt durch die Offenbarung; sie antwortet bejahend; der Glaube sagt uns, daß Christus der Herr seinen Leib als eine wahre Opfergabe dem himmlischen Vater am Kreuze dargebracht hat[1].

Mit diesem steht nun das Meßopfer in innerlich-abhängiger Verbindung. Doch bevor ich mich zu diesem wende, muß notwendig noch etwas bemerkt werden, was zur wahren Auffassung des Meßopfers wesentlich dient. Zu jeder Opfergabe gehört (wenigstens nach dem Sündenfalle) nach Thomas von Aquin eine an dem profanen Objekte vorsichgehende heiligende Veränderung[2]. Daß diese beim Kreuzesopfer vorlag, kann nicht geleugnet werden; denn Christus heiligte seinen Leib vor dem himmlischen Vater, indem er an ihm seinen vollkommenen Gehorsam zum sinnenfälligen Aus-

[1] Die destructio gehört nicht notwendig zum Wesen des Opfers, aber für ein bestimmtes Opfer kann sie zum Wesen gehören (die alttestamentlichen Sühnopfer). Und so lag es auch vor beim Kreuzesopfer. Aber während bei den anderen Destruktionsopfern die destructio aus leicht erkennbaren Gründen eine bleibende ist, war das nicht der Fall beim Kreuzesopfer; hier sollte der Tod dem Herrn das Leben verdienen und somit schon in sich vorhergehend tragen. Und so war beim Kreuzesopfer in der mors vitalis die höchste Ehrung Gottes bezweckt. Das ist die unaussprechliche Verbindung zwischen Karfreitag und Ostern. Vgl. hiezu die Liturgie des Karfreitags!

[2] Diese braucht die Gabe nicht in sich zu modifizieren. Im Alten Bunde wurden die Opferbrote im Tempel niedergelegt. Es genügt die Ausscheidung der Gabe aus dem Profanen und das Fortdauern und Sichtbarwerden derselben in dem Akt der Opferhandlung.

druck brachte[1]. Wird nun eine solche sinnenfällige, heiligende Veränderung auch beim Meßopfer gegeben sein? Diese wichtige Frage muß später beantwortet werden.

Indem ich mich nun zum Meßopfer wende, sage ich zunächst: Die Doppelkonsekration ist zum Wesen des Opfers unumgänglich notwendig. Ein Hinweis auf das von dem Herrn beim letzten Abendmahl selber Vollzogene und mit klaren Worten für immer Gewollte genügt zum Beweis. Eine ebenfalls beweiskräftige Erhärtung findet dieser Hinweis in der beständigen, ununterbrochenen Übung der Kirche; niemals erlaubte und erlaubt sie eine Ausnahme von dieser Regel. Eine weitere Bekräftigung finden wir mit Recht darin, daß nur durch die Doppelkonsekration der Opfertod vollkommen sinnenfällig dargestellt wird; würde die Konsekration bloß unter einer Substanz, des Brotes allein oder des Weines allein, vor sich gehen, so müßte immer etwas hinzugedacht werden, beim Brote die Scheidung des Blutes vom Leibe, beim Weine der Leib selber, von dem das Blut sich scheidet.

Nach dem Gesagten ist es nun nicht so schwer, das Wesen des Meßopfers scharf zu bestimmen, wenn eines vorausgeschickt wird. Und dieses ist, daß die heiligende Veränderung, von der oben die Rede war, beim Meßopfer nicht mehr nötig ist. Wäre sie nötig, so wäre *a)* jene Heiligung des Leibes Christi, die beim Kreuzesopfer vorlag, nicht das absolut Vollkommene, was unmöglich gesagt werden kann, und *b)* würde eine neue heiligende Veränderung auch ein wesentlich neues Opfer begründen, also ein vom Kreuzesopfer wesentlich verschiedenes Opfer. Deshalb kann das Wesen des Meßopfers unter der Rücksicht der besagten heiligenden Veränderung nur so begriffen werden, daß man sagt: sie ist bei ihm gar nicht nötig; die einmal am Kreuze vollzogene dauert fort, was besonders klar wird, wenn man an die Wundmale des Herrn denkt, die er ewig behält.

Dies vorausgesetzt, ist das Meßopfer jenes Opfer, in dem Christus der Herr unter der sinnenfälligen Vergegenwärtigung seines blutigen Opfertodes dem himmlischen Vater seinen für ewig geheiligten Leib mit dem

[1] Der Tod an sich ist freilich nicht Ehrung Gottes, wohl aber die Art und Weise, wie er von der göttlichen Gerechtigkeit gefordert wird und wie ihn der ihn Erleidende dementsprechend Gott darstellt und Gott darbietet.

vergossenen Blute nach dem Willen seines Vaters in Gehorsam darstellt und an ihn hingibt, indem er dabei die Gesinnung vollkommenster Anbetung und des Festhaltens an seiner sühnenden Liebe, wie sie das einmal errungene, unermeßliche Verdienst nach dem Willen des Vaters und ihm entsprechend der Menschheit zuwenden möchte, vor seinem himmlischen Vater bekundet[1]. Demgemäß opfert sich der Herr nicht, um ein neues Verdienst zu erlangen, wohl aber, um eine Bedingung zu erfüllen, die der himmlische Vater behufs der Applikation der Erlösungsfrüchte an die Menschheit bestimmt hatte[2].

Es bleibt nun noch zum Schluß die interessante und vielfach kontroversierte Frage: Gibt es auch ein himmlisches Opfer? zur Untersuchung zu stellen. Ich antworte: Ohne Zweifel ja, insofern, als das Meßopfer konnotiert wird; denn was in ihm vor sich geht, ist doch nicht innerlich losgelöst von dem, was im Himmel geschieht, sondern fordert etwas mit ihm wesentlich Verbundenes. Wie haben wir uns nun diese innerliche Verknüpfung zu denken? Ich antworte: Christus spricht bei jeder eucharistischen Opferhandlung so zu seinem himmlischen Vater: Siehe hier und nimm an meinen vor dir gegenwärtigen Opferleib, wie er zugleich als der eine und derselbe Opferleib in meiner Kirche auf den Altären gegenwärtig ist, erinnernd im Sinnbild an mein Leiden und Sterben, um nach der Festsetzung deines ordnenden Willens die Zuwendung der

---

[1] Die erwähnte Zuwendung geht principaliter im Opfermahl der heiligen Kommunion vor sich, die gerade dann am fruchtreichsten ist, wenn sie in organischem Anschluß an das Opfer empfangen wird.

[2] Daß der Herr die geheiligten Erlösten mitopfert, ist ja richtig, hat aber für die Wesensbestimmung gar keine Bedeutung. Dieser Teil des Opfers ist nur ein obiectum per accidens oder obiectum in se constitutum complens. Was die Einheit zwischen Kreuzesopfer und Meßopfer betrifft, so ist dieselbe trotz der Einheit der Gabe und des Darbringenden keine streng numerische, wie schon aus dem Gesagten hervorgeht und auch daraus sich ergibt, daß die Darbringung nicht dieselbe ist: dort eine blutige Darbringung, hier eine unblutige. Genau läßt sich die Identität so erklären und begründen: Wir haben die Identität von Priester und Gabe spezifisch in der ewigen Wirksamkeit der einmal am Kreuze dargebrachten Gabe des Opferleibes. Diese überspannt alle Zeiten und Räume und läßt die hienieden unzähligemal erscheinende eucharistische Opfergabe sich gleichsam einsenken in das Kreuzesopfer. Das ist eine Einheit unter Voraussetzungen, von denen man auch im gewöhnlichen Leben spricht; wir haben eine numerisch-relative Einheit und Identität.

Erlösungsgnade zu ermöglichen und zu vollziehen. Daß dieses mit dem irdischen Opfer geeinte himmlische Opfer mit dem Aufhören des eucharistischen Opfers enden wird, ist sonnenklar. Aber von jeder Beziehung zum Kreuzesopfer braucht ein eventuelles himmlisches Opfer nicht gelöst zu sein und könnte auch gar nicht gelöst sein, weil ja die Tatsache der Erlösung eine ewig im Leibe des Herrn sichtbar fortlebende Tatsache ist, wie dies wunderbar durch das Beibehalten der Wundmale ausgedrückt wird. Und da nun der Herr in seinem Kreuzesopfer durch Erlösung der Menschen abzielte auf die Verherrlichung der göttlichen Majestät und eine ihr unter der Rücksicht der höchsten Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ganz entsprechende Ehrung wollte ins Leben treten lassen, so kann der Herr auch noch nach Aufhören des eucharistischen Opfers im Himmel dem Vater seinen Leib als einst zu den gedachten Zwecken geopferten Leib darstellen und ihm gleichsam übergeben, zum Zwecke der fortgesetzten Verherrlichung der göttlichen Majestät unter den gedachten Beziehungen der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, hinweisend nämlich auf die einmal am Kreuze vollbrachte höchste Ehrung Gottes. Und er hält auch sinnenfällig das einmal Vollbrachte vor den Erlösten im Himmel fest, weil er hinweisen kann auf seinen mit den Wundmalen gezierten Fronleichnam; ohne sie könnte vielleicht gar nicht das himmlische Opfer sich vollziehen; denn ohne sie wäre der Hinweis auf das Kreuzesopfer nur in der Identität desselben Leibes gelegen; mit den Wundmalen aber tritt ein Neues hinzu; sie können also von uns nicht als ein bloßes Ornament des Auferstehungsleibes gedacht werden; sie sind unvergleichlich mehr, sie sind in die lebendige Wirksamkeit eines höchsten Opfers einbezogen.

Nun mögen noch die biblischen Stellen angeführt werden, welche das himmlische Opfer Christi bezeugen. Hebr. 7, 23 ff. heißt es: „Alii quidem plures facti sunt sacerdotes idcirco quod morte prohiberentur permanere. Hic autem, eo quod maneat in aeternum, sempiternum habet sacerdotium. Unde et salvare in perpetuum potest accedentes per semetipsum ad Deum, semper vivens, ad interpellandum pro nobis.“ Also in seiner Eigenschaft als „sacerdos“, das ist doch als „Opfernder“, betätigt Christus fort und fort sein „interpellare pro nobis“. Lesen wir doch in unmittelbarem

Anschlusse daran (Hebr. 8, 1 ff.), daß der Priester Christus, auch nachdem er schon zur Rechten des Vaters sitzt und jetzt ein Diener des „wahren Zeltes“ ist, wie jeder andere Priester etwas darzubringen haben müsse: „Omnis pontifex ad offerendum munus et hostias constituitur, unde necesse est et hunc habere aliquid quod offerat.“ Auf Grund dieser Stelle geht es nicht an, das Fortdauern einer Opfertätigkeit Christi im Himmel zu negieren (Pell, Jesu Opferhandlung in der Eucharistie. Passau 1910, p. 28 f.). Man beachte bei diesem Zeugnis des Apostels, daß er zunächst betont: „eo quod maneat in aeternum, sempiternum habet sacerdotium“. Damit ist die aufgestellte These als These des Apostels erwiesen. Aus diesem sacerdotium aeternum zieht dann Paulus eine Folgerung: „Unde et salvare in perpetuum potest accedentes per semetipsum ad Deum, semper vivens ad interpellandum pro nobis.“ Diese Folgerung geht zunächst auf das himmlische Opfer in der früher dargelegten Wesensbeziehung zum eucharistischen Opfer, so oft dieses dargebracht wurde. Da aber dieses nicht ununterbrochen in jedem Momente der Kirchengeschichte zum Vollzug kam und kommt, geht die erwähnte Folgerung auch auf ein himmlisches Opfer, wie es ohne aktuelle Verbindung mit dem eucharistischen existiert. Aber es existiert, weil Christus „semper vivens (est) ad interpellandum pro nobis“. Hört einmal diese Notwendigkeit des interpellare pro nobis auf, so wird das himmlische Opfer fortdauern ohne Beziehung auf die Zuwendung der Erlösungsfrüchte. Hebr. 10, 11—13: „Omnis quidem sacerdos praesto est, quotidie ministrans, et easdem saepe offerens hostias ... hic autem, unam pro peccatis offerens hostiam, in sempiterum sedet in dextera Dei.“ Das „unam pro peccatis offerens hostiam“ bezieht sich auf das Kreuzesopfer, weil es in v. 11 heißt: „offerens hostias, quae numquam possunt auferre peccata“. Das „sedere in dextera Dei“ kann nach dem ganzen Zusammenhang des Kapitels 10, 1—14, wo nur vom Opferwesen die Rede ist, ein sedere in dextra Dei ut sacerdos bedeuten. Hebr. 9, 11 ff. und 24 ff.: „Christus assistens pontifex futurorum bonorum, per amplius et perfectius tabernaculum non manufactum ... sed per proprium sanguinem introivit semel in sancta, aeterna redemptione inventa ... neque (introivit) ut saepe offerat semetipsum, quemadmodum pontifex intrat in Sancta per singulos annos in sanguine alieno; alioquin

oportebat eum frequenter pati ab origine mundi; nunc autem semel in consummatione saeculorum, ad distitutionem peccati per hostiam suam apparuit." Verbindet man dieses: „per hostiam suam apparuit" mit den „Christus assistens pontifex futurorum bonorum", und beachtet man, daß Paulus in v. 25 und 26 das öftere Opfern, „saepe offerre" bezüglich Christus ausdrücklich leugnet, so folgt, daß das „assistens pontifex futurorum bonorum" auf einen beständig der Menschheit Christi inhärenten Opferakt hinweist; daß dieser je aufhören werde, davon sagt der Apostel kein Wort; er schließt es vielmehr an den vorher zitierten Stellen Hebr. 7, 23 und 10, 11—13 ausdrücklich aus.

Es steht also, so schließe ich, Zeit und Ewigkeit nicht bloß unter der göttlichen Idee des Opfers, sondern auch unter der stets lebendigen Wirklichkeit dieser göttlichen Idee, wie sie im Opfer von Golgotha kulminierte. Damit ist der Beweis auch dafür erbracht, daß unser Meßopfer eine wahre Einheit mit dem Kreuzesopfer ausmacht, was in der aufgezeigten strengen Einheit des Opferaktes Christi auf Golgotha mit dem Opferakt des Herrn in der Messe seinen Grund hat. Es hat also der Protestantismus keinen Grund, das eucharistische Opfer abzulehnen, weil es nach Golgotha keinen Opferakt des Herrn mehr geben könne.

Prag, Abtei Emaus.

P. *Gregorius von Holtum* O. S. B.

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. **Jos. Gredt** O. S. B.: **Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae.** Editio tertia aucta et emendata. 2 vol., Friburgi Brisg. (Herder) 1921—1922.

Es ist uns eine wahre Freude, diese neue, vermehrte und verbesserte Auflage der vortrefflichen Elementa Philosophiae von P. Gredt ankündigen zu dürfen. In ihrer neuen Gestalt werden sie auch fernerhin allen Freunden der unverfälschten, unverwässerten thomistischen Philosophie, ja allen Freunden der Philosophie überhaupt, die besten Dienste leisten und vielfachen Genuß bereiten. Eine mehrjährige Benutzung derselben hat Referenten von ihrem ungewöhnlichen Wert nahezu täglich mehr überzeugt. Man wird sie kaum je zu Rate ziehen, ohne sich an der Zuverlässigkeit und Gründlichkeit, Bündigkeit und Reichhaltigkeit der in ihnen gebotenen Ausführungen zu erbauen und geistig zu bereichern. Sie stellen ein Werk gedanklicher Vollreife dar, welches ruhig zu den besten dieser Art gezählt werden kann.

Außer einigen gelegentlichen eingehenderen Erklärungen bringt diese neue Auflage: 1. eine gründlichere und ausführlichere Bearbeitung aller Fragen, welche den Wert und die Gegenständlichkeit der menschlichen Erkenntnis betreffen; 2. eine vollständigere Heranziehung und philosophische Beleuchtung der Ergebnisse der experimentellen Psychologie; 3. die Verwertung und kundige Beurteilung der neuesten Hypothesen über die Mikrostruktur des leblosen Stoffes. In bezug auf den ersten Punkt hat der Verfasser seinem Werk den ganzen Gehalt der von ihm neulich herausgegebenen erkenntnistheoretischen Schrift „Unsere Außenwelt“ (Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck) in gedrängter Form einverleibt. Man wird ihm für diese bedeutsame Bereicherung seines ohnehin schon sehr wertvollen Handbuches zweifellos allgemeinen Dank wissen. Wir wünschen nur noch, daß eine recht bald nötig gewordene vierte Auflage ihm die Möglichkeit bereite, die so sehr gepriesenen und so viel besprochenen physikalisch-mathematischen Theorien Einsteins über Raum und Zeit oder richtiger über Raum- und Zeitmessung, einer grundsätzlichen philosophischen Richtigstellung zu unterziehen.

Ob nun diese neue Auflage so bald zustande kommt, das ist vielleicht eine andere Frage. Jedenfalls ist für die auf unserem philosophischen Markt herrschenden Verhältnisse die Tatsache bezeichnend, daß z. B. die Elementa philosophiae scholasticae Reinstadlers (auch im Herderschen Verlag) von 1900 bis 1920 zehn Auflagen erlebten, während ungefähr in derselben Zeitspanne die Elementa Gredts es nur langsam knapp auf drei Auflagen brachten. Offenbar werden vom betreffenden Publikum Werke mit eklektischem Einschlag, die sich vorwiegend einer leichtfaßlichen Verarbeitung der sententiae communes mit Anlehnung an die bekanntesten Vorbilder der verschiedenen Richtungen innerhalb der neuscholastischen Produktion befleißen, lieber benutzt, als die selbständigeren Werke mit folgerichtiger Durchführung und tiefdringender Verwertung der thomistischen Grundgedanken. Wir wollen sofort erklären, um jedem Mißverständnis vorzubeugen, daß wir das soeben erwähnte Werk des verdienten elsässischen Seminarprofessors durchaus nicht geringschätzen, sondern im Gegenteil als ein pädagogisch sehr glücklich zusammengestelltes und philosophisch im großen und ganzen befriedigendes Schulkompendium betrachten. Es dient ja dem Referenten seit mehreren Jahren als Vorlage für seinen Gymnasialunterricht der Philosophie. Immerhin aber ist diese Tatsache einer kleinen Erwägung wert. Worin mag denn, in bezug auf das von uns besprochene Werk, die Ursache davon liegen?

Seine unbestreitbaren Vorzüge würden doch einen viel größeren Erfolg erwarten lassen. Unter diesen Vorzügen meinen wir zunächst seine thomistische Zuverlässigkeit und Vollständigkeit. Man kann bei Gredt einerseits immer sicher sein, die echte sententia thomistica zu finden; anderseits wird man schwerlich irgendeinen Punkt des thomistischen Lehrsystems namhaft machen können, den er nicht gebührend ins Licht rückte. Sodann seine selbständige Gründlichkeit. Auf jedem Schritt und Tritt hat man bei ihm den Eindruck, daß er die thomistischen Gedanken persönlich erarbeitet und erst nach selbständiger Durchdringung, auf Grund wissenschaftlicher Prüfung, aus eigener Einsicht und Überzeugung, sich angeeignet hat. Ferner seine unaufdringliche, aber um so wirksamere Vertraut-

heit mit den verschiedenen Richtungen der alten und neuen Philosophie wie auch mit den Ergebnissen und Hypothesen der modernen Beobachtungswissenschaften. Dabei weiß er, in bezug nämlich auf letzteres, den Standpunkt der philosophischen Unabhängigkeit und Überlegenheit zu wahren, da ja die Philosophie nicht erst auf die Ergebnisse der positiven Detailforschung zu warten hat, um ihre eigenen Beweise aufzubauen und ihre eigenen Ergebnisse zu bestimmen. Anderseits aber vergißt er nicht, daß der Philosoph von heutzutage der steten Konfrontierung seiner Lehrsätze mit den naturwissenschaftlichen Feststellungen aus praktischen wie auch aus apologetischen Gründen nicht gut entraten kann. Endlich die Reife, Bündigkeit und Gedankenfülle seiner Darstellung. Man kann oft die hellste Freude daran haben, wahrzunehmen, wieviel Lehrgehalt in einigen kurzen Absätzen aufgespeichert liegt. Nimmt man die nach jedem Kapitel oder Artikel anhangsweise mitgeteilten entscheidenden Stellen des Aristoteles und des hl. Thomas von Aquin hinzu, so sind dies für ein Lehrbuch der Philosophie der Vorzüge reichlich genug.

Vielleicht aber leidet der buchhändlerische Erfolg gerade an dem einen oder anderen dieser Vorzüge. Der berufsmäßige Philosoph wird sich zwar dadurch angezogen fühlen. Für den gewöhnlichen Schulbetrieb aber mag es manchem eher als des Guten zuviel erscheinen. Ein Lehrbuch, wie dasjenige von P. Gredt, wird leicht als zu schwer für Anfänger beurteilt werden. Dies mit scheinbar um so größerem Recht, als gewisse Mängel die ohnehin unvermeidliche Schwierigkeit jeder gründlichen Darstellung philosophischer Fragen einigermaßen noch zu erhöhen geeignet sind. Referent hat bisher dem Werk Gredts soviel verdientes Lob gespendet, daß es ihm der Verfasser nicht übelnehmen wird, wenn er sich erlaubt, zum Schluß den einen oder anderen dieser Schönheitsfehler zur Sprache zu bringen. Es handelt sich da nicht um etliche nebensächliche Lehrpunkte, über welche man, unbeschadet grundsätzlicher Übereinstimmung, anderer Ansicht sein kann und deren ich einige anführen könnte. Solche Dinge haben wahrlich wenig zu bedeuten. Es handelt sich vielmehr um gewisse pädagogische Mängel, deren Beseitigung ebenso leicht möglich wie angebracht wäre.

Der erste betrifft die Stoffanordnung. Der hochwürdige Herr Verfasser hat sich rühmlich bemüht, den philosophischen Gesamtstoff nach der in unseren Augen richtigen Auffassung des Stagiriten und des Aquinaten einzuteilen. Das ist ihm auch in der Hauptsache gelungen, wenn wir von der Logik absehen. Auch in bezug auf die Einteilung und die Titelausdrücke in der Philosophia Naturalis hätten wir Wünsche, die wir aber gegenwärtig der Kürze halber unterdrücken wollen. Ist es aber pädagogisch und auch sonst richtig, z. B. die Lehre von der Transzendenz und Analogie des Seinsbegriffes einmal in der Logik und dann wieder zu Anfang der Metaphysik zu behandeln? Desgleichen die Lehre der Prädikamente zuerst in der Logik und ein zweites Mal in der Metaphysik, bzw. für die Quantität in der Physik darzulegen? Wenn es vielleicht auch dabei ohne müßige Wiederholungen abgeht, so doch nicht ohne zusammengehörende Lehrpunkte höchst unpraktisch und umständlich auseinanderzureißen. Ähnlich muß man z. B. die Lehre über Quantität, Ausdehnung, Ort

und Lage, also über Dinge, die sehr innig zusammenhängen und sich gegenseitig beleuchten, in nicht weniger als sechs mehr oder weniger auseinanderliegenden Abschnitten der Logik und der Physik mühsam zusammensuchen (nämlich auf p. 142—145, 158—159, 215—219, 237—243, 247—250 des I. Bd.). Dies wäre der erste Mangel.

Der zweite besteht in der auffallenden Vorliebe des hochverehrten Herrn Verfassers für lang und spitzfindig ausgesponnene syllogistische Gedankenreihen. Bekannt ist ja das Schema aus Scholastikern der späteren Zeit: probatur thesis, probatur maior, probatur maior des zweiten probatur, probatur minor des ersten probatur usw. bis einem der Faden aus den Händen gleitet. Das ist zunächst viel umständlicher und weitläufiger, als wenn man sofort den entscheidenden Beweispunkt voranstellen würde, um dann in ungezwungener Darlegung die Begründung daranzuknüpfen. Dann erweckt leicht ein solcher formalistischer Beweisgang den Eindruck dialektischer Künstelei zur Verschleierung des eigentlichen Sachverhaltes. Ich weiß wohl, daß der Verfasser gerade das Gegenteil bezweckt, nämlich eine strengere und objektivere Beweisführung. Ob das erreicht wird, wo man so leicht den Faden verliert, ist wohl zu bezweifeln. Zuletzt eben muß ein solches Verfahren nicht bloß den Anfänger, sondern überhaupt jeden Leser in Verwirrung bringen. Jedenfalls hat man die größte Mühe, herauszufinden, wo denn eigentlich der entscheidende Beweispunkt liegt. Man beachte doch, daß weder Aristoteles noch der hl. Thomas sich je in ihren Werken der streng syllogistischen Form bedient haben. Und doch wurde dadurch die zwingende Klarheit und Folgerichtigkeit ihrer Beweisführungen nicht im geringsten beeinträchtigt. Das wäre also der zweite Mangel, dessen Beseitigung wir im Interesse eines so hervorragenden Werkes und seiner noch größeren Verbreitung vorschlagen möchten.

Man sieht, diese Mängel haften bloß an der Oberfläche des Gredtschen Lehrbuches. Sie lassen das Lob, das wir ihm anfangs spendeten, uneingeschränkt zurecht bestehen. Unsere Meinung ist und bleibt, daß es wohl das beste, zuverlässigste und gründlichste Lehrbuch der thomistischen Philosophie in der gegenwärtigen Zeit bildet und daß es samt seinen soeben gerügten Mängeln vor den meisten ähnlichen Werken der Schul- und Fachliteratur weitaus den Vorzug verdient.

Freiburg (Schweiz). *M.-M. Morard* O. P.

2. **E. Gilson: Le Thomisme.** Introduction au système de S. Thomas d'Aquin. Strasbourg (A. Vix et Cie.) 1920.

Niemand wird dieses Buch von kaum 172 Seiten nach der Lektüre beiseite legen, ohne Früchte daraus gezogen zu haben. Es ist auch tröstlich, wenn Laien, wie Gilson, in seiner wichtigen Stellung — als Professor der Geschichte der Philosophie in Straßburg wurde er neuestens an die Universität Paris berufen — es offen als eine bedauerliche Lücke unseres Universitätslehrbetriebes bezeichnen, daß die mittelalterliche Scholastik völlig vernachlässigt (5) und das 13. Jahrhundert mit seinen großen Denkern, wie Thomas, Bonaventura und Duns Scotus, jene glorreiche Zeitperiode, die der eines Cartesius und Leibnitz, Kant und A. Comte würdig an die Seite gestellt werden könne, in der Geschichte der Philosophie völlig totgeschwiegen wird (6)

Wie haben sich doch die Zeiten und Geister geändert seit Jak. Brucker und G. Buhle. Das Hauptverdienst hierin kommt den bahnbrechenden Bestrebungen und Arbeiten des unvergeßlichen Friedrich Überweg zu.

Mit seiner Schrift will Gilson selbstverständlich nicht die Gesamtsynthese der thomistischen Philosophie bieten, sondern nur einige Grundideen, die bei der Konstruktion seines Systems Thomas geleitet haben, markieren (6). Ausgehend von dem sogenannten thomistischen Problem (7—14), auf das wir spezieller zurückgreifen werden, legt Gilson seiner Skizze einen der größten Gedanken, der das thomistische System belebt, den theozentrischen, zugrunde. Daher zuerst die Ausscheidung von Glaube und Wissen (15—26), dann die außerordentlich interessanten spekulativen Ausführungen über die Beweise für das Dasein Gottes (27—51), die Attribute Gottes (52—72), den Begriff der Creatio (73—94); dann herabsteigend über die Engel, als Mittelwesen zwischen Gott und Mensch (95—107), ferner den Menschen, Vereinigung von Seele und Leib (108—117), Seelenfähigkeiten und Sinnesleben (118—125), sein höheres Erkenntnisleben (126—142), Wille und Freiheit (143—156) und endlich sein letztes Ziel (157—169). Das Resumé am Schlusse der Arbeit (170—174) ist zwar nicht das Vollkommenste an der Arbeit, denn der thomistische Gottesbegriff ist nicht allein augustinisch und christlich (171), sondern in seiner Fassung und Entwicklung als Actus purus auch stark aristotelisch. Interessant ist aber diese Conclusio besonders deshalb, weil Gilson hier den theozentrischen Gedanken nochmals beleuchtet (170), das Verhältnis des Aquinaten zum Neuplatonismus illustriert (171) und endlich leise andeutet (174), wie er selber zu Thomas, den er so sympathisch behandelt hat, steht. Wankend und etwas unsicher ist seine Stellung in der Beurteilung der göttlichen Wesenserkenntnis: „De Dieu et même des intelligences pures, nous savons qu'ils existent, mais nous ne savons pas ce qu'ils sont" (172); das ist zuviel gesagt und entspricht auch nicht dem, was er früher über die analogen Gottesattribute ausgeführt (59 ff.) und die sehr Positives von Gottes Wesenheit aussagen. Vielleicht hat sich der Verfasser hier von gewissen, zwar sehr modernen, aber nicht sehr sicheren Interpretatoren beeinflussen lassen!

Theozentrisch ist die thomistische Weltanschauung im ontologischen, nicht im erkenntnistheoretischen Sinne. So, und daher ganz richtig, hat sie Gilson dargestellt. In Gott allein ist keine Distinctio realis von Essenz und Existenz (55). Dann nimmt herabsteigend die Compositio des Seins und der Tätigkeit zu, bis zur leblosen Natur. Allen kreatürlichen Wesen ist die Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein grundeigen (44), auch den Engeln (101) und der menschlichen Seele (108), trotzdem ihnen im Gegensatz zur augustinischen Auffassung keine compositio materiae et formae zukommt (99—100; 108). Dagegen ist die thomistische Weltanschauung erkenntnistheoretisch, im Gegensatz zur augustinischen, von unten nach oben konstruiert, weil alle natürlichen Erkenntnisse, auch die göttliche, auf der Sinneserfahrung ruhen (32). Was Gilson über die aprioristischen Gottesbeweise gesagt (27—33), gehört zum Besten. Das war dann die richtige Voraussetzung für die scharfsinnige Expositio des Motusbeweises (34—41).

Lichtvoll, wenngleich unvollständig, sind auch die kritisch-historischen Notizen über die Herkunft der fünf Gottesbeweise (34, 42, 44, 47). Ganz richtig und wichtig auch die Auffassung, daß der Beweis aus dem Exemplarismus doppelt: aristotelisch und platonisch gefaßt werden kann (49—55). Gegen Gilson, Mandonnet und andere halte ich auch noch heute fest, daß wohl die lateinischen Averroisten, nicht aber Averroës selbst die göttliche Erkenntnis der Singularia und die Providentia derselben geleugnet. Hierüber hat Averroës in seinem von M. J. Müller übersetzten Opusculum „Philosophie und Theologie" eingehender geschrieben und gegen diesen Anwurf energisch sich verteidigt[1]. Als unhaltbar erachte ich auch, daß nach Thomas die Existenz von Engeln philosophisch beweisbar sei (99). Zu p. 129 die Bemerkung: Avicenna hat zwar wohl einen Intellectus universalis agens angenommen, aber nebenbei noch, im Gegensatz zu Averroës, einen individuellen, weshalb er auch die persönliche Unsterblichkeit der Seele verteidigte. Daß nach Thomas das geistige Erkenntnisbild inhaltlich nur eine Nachahmung, „une imitation", dessen sei, was im Phantasiebilde ist (139—140), ist zwar häufig behauptet worden; es ist aber meines Erachtens falsch und gefahrvoll.

Die Art und Weise, wie Gilson das thomistische Problem stellt (7—14), ist außerordentlich interessant. Man darf aber da, wo von der Abneigung der Augustiner des 13. Jahrhunderts gegen Aristoteles die Rede ist (12), nicht vergessen, daß auch sie viel aristotelischer sind als Augustin, daß auch sie für die Welterkenntnis die Abstraktion annehmen und nur für die höchsten Ideen die Illumination beibehalten. Entscheidendes Differenzmerkmal zwischen Thomas und Bonaventura ist daher nicht die Abstraktion als solche, sondern die Abstraktion aller Ideen, die der Aquinate vertritt. In gewissem Sinne mag es richtig sein, daß das Problem von Glaube und Wissen bei Thomas wichtiger ist als seine Erkenntnislehre (15). Und doch ist gerade bei ihm letztere mit der Abstraktion als Quelle aller Ideen der letzte Erklärungsgrund für die klare Scheidung von Glaube und Wissen.

Im übrigen ist Gilsons Auseinandersetzung über Glaube und Wissen bei Thomas ausgezeichnet (15—26). Dabei wird es vor allem jeden Thomisten mit Freude erfüllen, zu sehen, mit welcher Überzeugung und Gründlichkeit Gilson gegen gewisse Historiker den Nachweis geliefert hat, daß es bei Thomas wirklich eine selbständige systematische Philosophie gibt, trotzdem sie faktisch immer mit Theologie verbunden ist, da beide als Doppelsystem zu einer einzigen Synthese wieder verbunden sind (22—26).

Gilsons Buch verdient viele Leser. Er schreibt über die trockensten Gegenstände ansprechend, schöpft aus den besten Quellen reichlich, verständnisvoll und ist für den großen Denker des 13. Jahrhunderts mit warmen Sympathien erfüllt.

Freiburg (Schweiz). *G. M. Manser* O. P.

---

[1] Vgl. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, Bd. XXIII, p. 1—29.

3. **O. Zimmermann** S. J.: **Das Gottesbedürfnis als Gottesbeweis.** Zweite und dritte erweiterte Auflage. Freiburg i. Br. (Herder), 1919.

Das Dasein Gottes kann aus dem menschlichen Bedürfnis zwingend bewiesen werden. Das ist die These, die P. Zimmermann beweisen will. Dafür führt er zwei Beweise an: 1. unser Glückessehnen geht nach einem unendlichen Gute (1—34), das in keinem begrenzten Dinge seine Befriedigung findet (35—64), sondern nur in einem unendlichen göttlichen Gute (65—94), also existiert Gott (95—140); denn dieses tiefste natürliche Bedürfnis kann nicht ins Leere gehen, wie unser eigener Geist, die äußere Natur und die Zeugnisse der Alten und Modernen uns verbürgen; 2. wir haben ein natürliches Bedürfnis nach Sittlichkeit und daher nach einem verpflichtenden, sanktionierenden Gesetze (141—152), welches uns eine religionslose Moral nicht bietet (152—173), sondern nur ein heiliger, allmächtiger, weiser, schöpferischer Gott (173—192), also existiert er; denn auch hier gilt: Natura non agit frustra (192—200). Beide Beweise hält der Verfasser für streng beweisend (120 ff., 201 ff.).

Der rasche Erfolg, den dieses Werkchen von 218 Seiten gehabt, weist auf die vielen Vorzüge hin, die dasselbe besitzt. P. Zimmermann schreibt schön, geistreich, zuweilen schwungvoll und ergreifend. Er ist ein guter Kenner der modernen Literatur und Psyche, seine Schrift ist von großem Lebensernst durchdrungen und offenbart einen starken Zug des Autors ins Spekulative, ins Grübelnde.

Wir hätten gern eine kurze Beantwortung der bekannten Schwierigkeit: Wie strebt ein endliches Wesen zu einem unendlichen Gute, gelesen. „Die überwältigende Mehrheit der Menschen bedürfen des Gottesglaubens zur Sittlichkeit" (191), aber einzelne glücklich Veranlagte mögen wohl ohne ihn durchkommen (188): dieses gefährlich erscheinende Zugeständnis wäre ins richtige Licht gestellt worden, wenn der Autor den Komplex jener grundlegenden Elemente eingehender festgelegt hätte, der die natürliche Sittlichkeit wesentlich konstituiert. Dann wäre es klarer und deutlicher geworden, wie unvollkommen und gebrechlich die Tugend gewisser Atheisten sein muß, zumal ja gerade auch die richtige Beziehung zu Gott grundlegend ist, selbst für die natürliche Sittlichkeit.

Unser größtes Interesse im Buche haben jene Partien erweckt, wo P. Zimmermann den zwingenden Beweiswert der beiden Gottesbeweise darzutun sucht (98 ff., 192 ff.). Leider hat er uns nicht überzeugt. Der Raum gestattet uns hier in dieser Rezension nicht, eingehender mit dieser schwierigen Frage uns zu beschäftigen. Wir hoffen, Gelegenheit zu haben, unsere Gegengründe im Zusammenhang mit noch anderen Versuchen, diesen Gottesbeweisen apodiktischen Wert zuzusprechen, zu erörtern.

Freiburg (Schweiz). *G. M. Manser* O. P.

Divus Thomas

erscheint viermal jährlich, jedes Heft im Umfang von 8, resp. (so lange die gegenwärtigen mißlichen Verhältnisse andauern) 5 Bogen. Der Jahrgang kostet:

Für	Deutschösterreich .	50 Mark
„	Tschechoslowakei .	40 č. K
„	Ungarn	50 Mark
„	Deutschland . . .	50 Mark
„	Italien	20 Lire
„	Nordamerika . .	3 Dollar
„	Schweiz	10 Franks
„	das übrige Ausland	20 Franks.

Abonnements übernehmen alle Buchhandlungen sowie die Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII. Bez., Mechitharistengasse Nr. 4.

Alle Beiträge, redaktionellen Mitteilungen, Rezensions- und Tauschexemplare sind zu richten an Prof. Dr. Gallus M. Häfele O. P. in Fribourg (Schweiz).